

KİTÂBÜ'L-MEŞÂRİ' VE'L-MUTÂRAHÂT

METAFİZİK

Felsefî Meseleler ve Eleştiriler

ŞİHÂBÜDDİN ES-SÜHREVERDÎ

3. Cilt

TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYINLARI: 260

- Bilim ve Felsefe Serisi* : 79
- Kitabın Adı* : KİTÂBÜ'L-MEŞÂRİ' VE'L-MUTÂRAHÂT
METAFİZİK (3. Cilt)
Felsefî Meseleler ve Eleştiriler
- Müellifi* : Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş es-Sühreverdî (ö. 587/1191)
- Özgün Dili* : Arapça
- Çeviri ve Eleştirmeli Metin:* Doç. Dr. Salih Yalın
Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi (İslam Felsefesi)
Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan
Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi (İslam Felsefesi)
- Son Okuma* : Mustafa Yalçınkaya, Esra Tellioglu Ünver,
M. Fatih Çakmaktaç; Yazma Eser Uzmanı
- Arşiv Kayıt* : Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1480
- Kitap Tasarım* : Avni Alan
- Baskı* : Matsis Matbaa Anonim Şirketi
Tevfikbey Mh. Dr. Ali Demir Cd. No: 51 Sefaköy - İstanbul,
Tel.: 0 (212) 624 21 11 www.matbaasistemleri.com
Sertifika No: 75309
- Baskı Yeri ve Yılı* : İstanbul, Aralık 2025
- Baskı Miktarı* : 1. Baskı, 750 adet

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Şihâbüddîn es-Sühreverdî

Felsefî Meseleler ve Eleştiriler, *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât*

1. Sühreverdî, 2. Felsefe, 3. İshrâkîlik, 4. Mantık, 5. Fizik, 6. Metafizik

ISBN: 978-975-17-6406-5 (3.c) 978-975-17-6403-4 (Tk)

Copyright © Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. Her hakkı mahfuzdur.

Bütün yayın hakları *Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı*na aittir. Başkanlığın izni olmaksızın tümüyle veya kısmen, hiçbir yolla ve hiçbir ortamda yayımlanamaz ve çoğaltılamaz.

T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

Süleymaniye Mah. Kanuni Medresesi Sok. No: 5 34116 Fatih / İstanbul

Tel.: +90 (212) 511 36 37

Faks: +90 (212) 511 37 00

tuyek@ktb.gov.tr

www.yek.gov.tr

KİTÂBÜ'L-MEŞÂRİ' VE'L-MUTÂRAHÂT

METAFİZİK

FELSEFÎ MESELELER VE ELEŞTİRİLER

(İNCELEME - ÇEVİRİ - ELEŞTİRMELİ METİN)

3. CİLT

ŞİHÂBÜDDÎN ES-SÜHREVERDÎ
(ö. 1191)

Çeviri ve Eleştirmeli Metin

Salih Yalın

Ahmet Kamil Cihan



TÜRKİYE
YAZARLAR
ESERLER
KURUMU
BAŞKANLIĞI

TAKDİM

İnsanlık tarihi, akıl ve düşünce sahibi bir varlık olan insanın kurduğu medeniyetleri, medeniyetler arasındaki ilişkileri anlatır. İnsan, zihnî faaliyetlerde bulunma kabiliyetiyle bilim, sanat ve kültür değerleri üretir, ürettiği kültür ve düşünce ile de tarihin akışına yön verir.

Medeniyetler, kültürler, dinler, ideolojiler, etnik ve mezhebî anlayışlar arasındaki ilişkiler kimi zaman çatışma ve ayrışmalara, kimi zaman da uzlaşma ve iş birliklerine zemin hazırlamıştır.

İnsanların, toplumların ve devletlerin gücü, ürettikleri kültür ve medeniyet değerlerinin varlığıyla ölçülmüştür. İnsanoğlu olarak daha aydınlık bir gelecek inşa edebilmemiz, insanlığın ortak değeri, ortak mirası ve ortak kazanımı olan kültür ve medeniyet değerlerini geliştirebilmemizle mümkündür.

Bizler, Selçuklu'dan Osmanlı'ya ve Cumhuriyet'e kadar büyük devletler kuran bir milletiz. Bu büyük devlet geleneğinin arkasında büyük bir medeniyet ve kültür tasavvuru yatmaktadır.

İlk insandan günümüze kadar gökkubbe altında gelişen her değer, hakikatin farklı bir tezahürü olarak bizim için muteber olmuştur. İslâm ve Türk tarihinden süzülüp gelen kültürel birikim bizim için büyük bir zenginlik kaynağıdır. Bilgiye, hikmete, irfana dayanan medeniyet değerlerimiz tarih boyunca sevgiyi, hoşgörüyü, adaleti, kardeşlik ve dayanışmayı ön planda tutmuştur.

Gelecek nesillere karşı en büyük sorumluluğumuz, insan ve âlem tasavvurumuzun temel bileşenlerini oluşturan bu eşsiz mirasın etkin bir şekilde aktarılmasını sağlamaktır. Bugünkü ve yarınki nesillerimizin gelişimi, geçmişimizden devraldığımız büyük kültür ve medeniyet mirasının daha iyi idrak edilmesine ve sahiplenilmesine bağlıdır.

Felsefeden tabâbete, astronomiden matematiğe kadar her alanda, Medine’de, Kâhire’de, Şam’da, Bağdat’ta, Buhara’da, Semerkant’ta, Horasan’da, Konya’da, Bursa’da, İstanbul’da ve coğrafyamızın her köşesinde üretilen değerler, bugün tüm insanlığın ortak mirası hâline gelmiştir. Bu büyük emanete sahip çıkmak, bu büyük hazineyi gelecek nesillere aktarmak öncelikli sorumluluğumuzdur.

Yirmi birinci yüzyıl dünyasına sunabileceğimiz yeni bir medeniyet projesinin dokusunu örecektir değerleri üretebilmemiz, ancak sahip olduğumuz bu hazinelerin ve zengin birikimin işlenmesiyle mümkündür. Bu miras bize, tarihteki en büyük ilim ve düşünce insanların geniş bir yelpazede ürettikleri eserleri sunuyor. Çok çeşitli alanlarda ve disiplinlerde medeniyetimizin en zengin ve benzersiz ürünlerini ihtiva eden bu eserlerin korunması, tercüme ya da tıpkıbasım yoluyla işlenmesi ve etkin bir şekilde yeniden inşa edilmesi, Büyük Türkiye Vizyonumuzun önemli bir parçasıdır. Bu doğrultuda yapılacak çalışmalar, hiç şüphesiz tarihe, ecdadımıza, gelecek nesillere ve insanlığa sunacağımız eserleri üretmeye yönelik fikrî çabaların hasılası olacaktır. Her alanda olduğu gibi bilim, düşünce, kültür ve sanat alanlarında da eser ve iş üretmek idealiyle yeniden ele alınmaya, ilgi görmeye, kaynak olmaya başlayan bu hazinelerin ülkemize ve tüm insanlığa hayırlar getirmesini temenni ederim. Aziz milletimiz, bu kutsal emaneti yücelterek muhafaza etmeyi sürdürecektir.

Recep Tayyip Erdoğan
Cumhurbaşkanı

İÇİNDEKİLER

ÜÇÜNCÜ İLİM: METAFİZİK

Fasıl: Hikmetin Taksimi	14
-------------------------	----

BİRİNCİ MEŞRA‘: TÜMEL İLİMDEN ÖNCE BİLİNMESİ VE İNCELENMESİ GEREKEN, KİMİ İNSANLARIN HATAYA DÜŞTÜĞÜ BAZI KAVRAMLAR

Fasıl: Varlık, Şeylik, Zorunluluk, İmkân, İmkânsızlık, Hak, Batıl ve Benzeri Konulara Kısaca Bir İşaret	22
Fasıl: Varlık ve Yokluk Hakkında İcmalî Bir Söz	46
Fasıl: Cevher ve Araz	56

İKİNCİ MEŞRA‘: KATEGORİLER VE BUNLARIN BİR KISMININ ARAZÎ, BİR KISMININ CEVHERÎ OLDUĞUNUN İSPATI VE BUNLARLA İLGİLİ BAHİSLER

Fasıl: Cevherle İlgili Bahisler	62
Fasıl: Nicelik, Nicelikle İlgili Söylenenler ve Niceliğin Arazlığı	82
Fasıl: Nitelik, Nitelikle İlgili Söylenenler ve Niteliğin Arazlığı	110
Fasıl: Görelilik ve Görelilikle İlgili Söylenenler	132
Fasıl: Geri kalan Kategoriler ve Onlarla İlgili Söylenenler	148
Fasıl: Artma, Eksilme ve Bu Konuda Son Sözler	184

ÜÇÜNCÜ MEŞRA‘: VARLIĞIN TAKSİMLERİNE DAİR

Fasıl: Önce Gelen ve Sonra Gelen	200
Fasıl: Birlik, Çokluk ve Bu İkisinin Ekleri	208
Fasıl: Başkalığın Kısımları	214
Fasıl: Kuvve ve Fiil; Mevcudun Hâdis ve Hâdis Olmayan Şeklinde Taksimi	228

محتويات

١٥	العلم الثالث: في علم ما بعد الطبيعة
١٥	فصل: في تقسيم الحكمة
٢٣	المشرع الأول
	في بعض أمور يجب معرفتها والبحث عنها قبل العلم الكلّي ممّا وقع فيه
٢٣	سهو بعض الناس
	فصل: وفيه إشارة خفيفة إلى الوجود والشيئية والوجوب والإمكان
٢٣	والامتناع والحقّ والباطل ونحوها
٤٧	فصل: في كلام إجمالي أيضًا في الوجود والعدم
٥٧	فصل: في الجوهر والعرض
٦٣	المشرع الثاني
	في المقولات وإثبات عرضية بعضها وجوهريّة بعض
٦٣	وأبحاث تتعلّق بها
٦٣	فصل: في مباحث تتعلّق بالجوهر
٨٣	فصل: في الكمّ وما يذكر فيه وفي عرضيته
١١١	فصل: في الكيف وما يذكر فيه وفي عرضيته
١٣٣	فصل: في المضاف وما يذكر فيه
١٤٩	فصل: في بقيّة المقولات وما يذكر فيها
١٨٥	فصل: في الشدّة والضعف وتسمّة كلام فيه
٢٠١	المشرع الثالث: في كلام في تقاسيم الوجود
٢٠١	فصل: في المتقدّم والمتأخّر
٢٠٩	فصل: في الوحدة والكثرة ولو احقهما
٢١٥	فصل: في أقسام الغيريّة
٢٢٩	فصل: في القوّة والفعل وتقسيم الموجود إلى حادث وغير حادث

Fasıl: Tümel, Tikel ve Bu Konuda Söylenenler	240
Fasıl: Aklî İtibarlar	260
Fasıl: Aklî İtibarların ve Zihnî Şeylerin Beyanına Dair	
Tamamlayıcı Bilgiler	300
Fasıl: Zâtî Yerleşik Mevcut ve Zâtî Yerleşik Olmayan Mevcut	310
Fasıl: Sonlu Oluşu Mümkün Olan Mevcut ve Sonlu Oluşu	
Mümkün Olmayan Mevcut	312
Fasıl: Cüzlere Ayrılması Mümkün Olan Mevcut ve Cüzlere	
Ayrılması Mümkün Olmayan Mevcut	312
Fasıl: Başka Bir Hakikatin Cüzü Olabilen Mevcut ve Başka Bir	
Hakikatin Cüzü Olamayan Mevcut	312
Fasıl: Kendisi İçin Hareketin Mümkün Olduğu Mevcut ve	
Kendisi İçin Hareketin Mümkün Olmadığı Mevcut	312
Fasıl: İllet ve Malul	318
Fasıl: Gaye Konusunda Zikredilen Şeyler	328
Fasıl: Tek Bir Şeyin Eseri Tek Olur	332
DÖRDÜNCÜ MEŞRA': ZORUNLU VARLIĞA İŞARET	336
Fasıl: Bu Bahisten Önce Ele Alınan Meseleler	336
BEŞİNCİ MEŞRA': ZORUNLU VARLIĞIN FİİLİ VE	
İBDA'IN MANASI	368
Fasıl: Fâilin Manası	368
Fasıl: Hâdislerin Sebepleri, Tesadüfler ve İradelere Dair Söz ve	
Devamla İlgili bir Bahis	372
Fasıl: Aklın Teşvik Yoluyla Feleği Hareketlendirmesi	386
Fasıl: Zâtî Hudûs ve Zamansal Hudûs ile ilgili Bahisler	386
ALTINCI MEŞRA': CÖMERTLİK VE ZENGİNLİK;	
VARLIĞIN İLKELERİNE, FELEKLERİN HAREKETLERİNE	
VE VARLIĞIN TERTİBİNE İŞARET; HAYIR VE ŞER	404
Fasıl: Zorunlu Varlığın Fiilinin Gâî İlleti Olmaz	404
Fasıl: Zorunlu Varlığın Tüm Mevcutların Gayesi Oluşu	414
Fasıl: Eşref-i İmkân Kaidesi	414

٢٤١	فصل: في الكلّي والجزئي وما يذكر فيه
٢٦١	فصل: في الاعتبار العقلية
٣٠١	فصل: تتمّة البيان في الاعتبار العقلية والأمور الذهنية
٣١١	فصل: في قارّ الذات وغير قارّها
٣١٣	فصل: في ما يصحّ عليه التناهي وما لا يصحّ
٣١٣	فصل: في ما يصحّ تجزئته وما لا يصحّ
٣١٣	فصل: في ما يصحّ أن يكون جزءاً للحقيقة أخرى وما ليس كذلك
٣١٣	فصل: في ما يصحّ عليه الحركة وما لا يصحّ
٣١٩	فصل: في العلّة والمعلول
٣٢٩	فصل: فيما ذكر في الغاية
٣٣٣	فصل: في أنّ الأمر الوجداني أثره وحدانيّ
٣٣٧	المشرع الرابع
٣٣٧	في الإشارة إلى واجب الوجود
٣٣٧	فصل: في مباحث ممّا هو مذكور قبله
٣٦٩	المشرع الخامس
٣٦٩	في فعله ومعنى الإبداع
٣٦٩	فصل: في معنى الفاعل
	فصل: في أسباب الحوادث والكلام في الاتّفاقات والإرادات وبحث في
٣٧٣	الدوام
٣٨٧	فصل: في أنّ العقل يحركّ الفلك بالتشويق
٣٨٧	فصل: في أبحاث تتعلّق بالحدوث الذاتي والحدوث الزماني
٤٠٥	المشرع السادس
	في الجود والغنى وإشارة إلى مبادئ الوجود
٤٠٥	وحركات الأفلاك وترتيب الوجود والخير والشرّ
٤٠٥	فصل: في بيان أنّ واجب الوجود لا يكون لفعله علّة غائية
٤١٥	فصل: في كون واجب الوجود غاية جميع الموجودات
٤١٥	فصل: في قاعدة الإمكان الأشرف

Fasıl: Ebu'l-Berekât'a Ait Kaidenin İptali	418
Fasıl: Feleklerin Tahriki ve Nefislerinin Halleri	422
Fasıl: Felekleri Yetkinleştiren Aklî Cevherdir	432
Fasıl: Cisim Cismin İlleti Olmaz	432
Fasıl: Meşşâilere ve İsrâkîlere Göre Çokluğun Birden Sudûru	440
Fasıl: Türlerin İlkeleri Olan Akılların İspatı	446
Fasıl: Varlığın Tümünün Nurlar Nurunun Hâkimiyeti Altında Yer Alması	464
Fasıl : Kötülük ve Fiilin İlletten Sâdır Olma Keyfiyeti	466
YEDİNCİ MEŞRA': İDRAK, ZORUNLU VARLIĞIN İLMİ, AYRIK VARLIKLAR, NEFSİN BEKASI, MUTLULUK VE BUNA İLİŞKİN ŞEYLER	480
Fasıl: İdrak ve İlim	
Fasıl: Semavî Nefislerin İdraki ve Diğer Farklı İdrakler	506
Fasıl: Gaybî Konuların Açığa Çıkma Keyfiyeti	512
Fasıl: Nefsin Bekası	516
Fasıl: Tenasühün İmkânsızlığı	522
Fasıl: Haz ve Elem	522
EKLER	533
DİZİN	541

٤١٩	فصل: في إبطال قاعدة لأبي البركات
٤٢٣	فصل: في تحريك الأفلاك وفي أحوال نفوسها
٤٣٣	فصل: في أنّ الممدّ للأفلاك هو جوهر عقلي
٤٣٣	فصل: في أنّ الجسم لا يكون علّة للجسم
٤٤١	فصل: في صدور الكثرة عن الواحد عند المشائين وعند الإشراقيين
٤٤٧	فصل: في إثبات العقول التي هي أرباب الأنواع
٤٦٥	فصل: في انطواء الوجود كلّ في قهر نور الأنوار
٤٦٧	فصل: في الشرّ وفي كيفيّة صدور الفعل عن العلّة
٤٨١	المشرع السابع
	في الإدراك وعلم واجب الوجود والمفارقات وبقاء النفس والسعادة وما
٤٨١	يتعلّق به
٥٠٧	فصل: في إدراك النفوس السماويّة وإدراكات أخرى مختلفة
٥١٣	فصل: في كيفيّة ظهور المغيّبات
٥١٧	فصل: في بقاء النفس
٥٢٣	فصل: في امتناع التناسخ
٥٢٣	فصل: في اللذة والألم
٥٣٣	الملحقات
٥٤١	الفهرس

KİTÂBÜ'L-MEŞÂRİ' VE'L-MUTÂRAHÂT
METAFİZİK

ŞİHÂBÜDDÎN ES-SÜHREVERDÎ

Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun

كتاب المشارع والمطارحات
علم ما بعد الطبيعة

شهاب الدين السهروردي
رحمة الله عليه

ÜÇÜNCÜ İLİM: METAFİZİK

Rahman ve Rahim Allah adıyla

Allah'ım işrâk¹ senin yolun, biz de senin aciz kullarınız. Seninle izzet bulur ve senden başkasına boyun eğmeyiz. Çünkü Sen, ilk ilke ve nihaî gayesin. Kuvvet senden gelir, tevekkül de sanadır. Emrettiğin şeyleri yerine getirme hususunda bize yardım et, verdiğin nimetleri tamamına erdir, sevdiğin ve razı olduğun işlerde bizi muvaffak eyle! Kâmil, fâzıl kullarına merhamet et, selamı ve selameti elçilerin en üstününe tahsis et!

İşte böylece *el-Meşârîʿ ve'l-Mutârahât* diye adlandırılan kitabımızın üçüncü ilminin yazımına başlıyoruz. Bu ilimde daha önce işaret edilen tarza göre kaideleri ve soruşturmaları (*teakkup*) ortaya koyacağız. Başarım ancak Allah'ın sayesindedir.

Fasıl: [Hikmetin Taksimi]

[Meşşâîler] şeyleri² (*umûr*), şu [iki] kısma ayırmıştır:

Yapıp ettiklerimizle ilgili olanlar ve yapıp ettiklerimizle ilgili olmayanlar; onlar ilkinе ilişkin ilme amelî hikmet, ikincisine ilişkin ilme de nazarî hikmet demişlerdir. Onlar, nazarî hikmeti de üç kısma ayırmışlardır:

Nazarî hikmetin bir kısmı, maddî olmayan şeylerle ilgili olup bunların gerçekleşmesinde maddenin şart koşulmasına ihtiyaç yoktur; tıpkı Hak olan Zorunlu, faal akıllar ve varlığın ilk kısımları gibi. Her ne kadar varlığın ilk kısımlarının bazıları maddeye karışsa da bu karışma maddeye ilişmenin taayyün etmesine ihtiyaç duyma şeklinde değildir, mesela imkân ve malullük gibi. Onlar hikmetin bu kısmını “yüksek ilim” diye adlandırmıştır. Bu ilmin konusu, en genel şey, yani mevcut olması itibarıyla mevcuttur. Bu ilmin bir kısmı, varlığın taksimlerini kapsayan tümel ilimdir; bir kısmı da ilahî ilimdir.

-
- 1 İşrâk sözlükte “güneşin doğuşu sırasındaki ışıma, aydınlanma, parlama, tan ağarışı” gibi anlamlara gelir. Epistemolojik açıdan işrâk, akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve zevke (mânevî tecrübe) dayanan bilgi için kullanılır. Ontolojik açıdan işrâk, soyut nurların tecellisi sonucunda varlığın zuhur edip gerçeklik kazanmasıdır. Etik açıdan işrâk, arınan insan nefsinin ilâhî nurların tecellisiyle aydınlanıp kemale ermesi anlamında da kullanılır. Bk. Mahmut Kaya, “İşrâkiyye”, *DİA*, c. 23, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 435.
 - 2 Buyurmak vb. anlamların yanı sıra buradaki anlamıyla emr (çoğul: umûr) hâl, şân ve hâdisе anlamında olup, fiilleri ve sözleri de kapsamına alır. Kısaca iş, olgu, durum, nesne gibi pek çok anlamı içine alan emr sözcüğünü bunların hepsini karşılaması için “şey” ile karşılamayı uygun bulduk.

[العلم الثالث: في علم ما بعد الطبيعة]

بسم الله الرحمن الرحيم^١

الإشراق سبيلك اللهم ونحن عبيدك، نعتزّ بك ولا نتذلّل لغيرك لأنّك أنت المبدأ الأوّل والغاية الأقصى، منك القوّة عليك الثكلان، أعنا على ما أمرت وتّم علينا ما أنعمت ووفّقنا لما تحبّ وترضى، صلّ على عبادك الفاضلين الكاملين وخصّص أفضل الرسل بالتحية والتسليم.

هذا هو تحرير العلم الثالث من كتابنا الموسوم بـ المشاريع والمطارحات، ونورد^٢ فيه القواعد والتعقّبات على النمط الذي سبقت الإشارة إليه، وما توفيقي إلّا بالله.

فصل: [في تقسيم الحكمة]

لما قسّمت الأمور إلى ما يتعلّق بأعمالنا وسمّوا العلم المتعلّق به الحكمة العملية، وإلى ما لا يتعلّق بأعمالنا^٣ وسمّوا العلم المتعلّق به الحكمة النظرية، قسّموا الحكمة النظرية إلى ثلاثة أقسام:

منها ما يتعلّق بأمور غير ماديّة مستغنية في تحقّقها عن اشتراط المادّة كالواجب^٤ الحقّ والعقول الفعّالة والأقسام الأوّل للوجود، وإن كان شيء منها يخالط المادّة إلّا أنّ المخالطة ليست على سبيل الافتقار إلى تعيّن العروض للمادّة كالإمكان والمعلوليّة مثلاً. وسمّوا هذا القسم العلم الأعلى وموضوعه أعمّ الأشياء وهو الموجود بما هو موجود، فمنه العلم الكلّي المشتمل على تقاسيم الوجود ومنه الإلهي.

١ خ + رب يسر؛ ل + رب تتم بالخير.

٢ خ، ر، ل: نورد.

٣ ل: بأعمالنا.

٤ د، ط + ثم.

٥ ر، خ: كالواحد.

٦ د: الوجود.

Nazarî hikmetin bir kısmı, vehim bir şekilde onları maddeden soyutlamış olsa da maddî şeylerle ilgilidir. Bunların mevcut farz edilmesinde maddenin ve istidadın özelleşmesine ihtiyaç yoktur. Buna “orta hikmet” ve “matematik ilmi” denir. Bu ilmin konusu niceliktir. Dolayısıyla bunun bir kısmı bitişik/sürekli nicelik kapsamında olup geometri ve onunla ilgili şeylerdir; bir kısmı da ayrık/süreksiz nicelik olup aritmetik ve onunla ilgili şeylerdir.

Nazarî hikmetin bir kısmı, soyut olarak vehmedilmeyen maddî şeylerle ilgilidir. Bunlar maddeden soyut olmasalar da var olduklarının farz edilmesinde değişime ve istidadın özelleşmesine ihtiyaç duyar. Bu, “tabiî ilim” diye adlandırılır ve bu ilmin konusu, değişmenin ve değişmemenin ilkesine sahip olması bakımından âlemin cismidir. İşte bu, meşhur olan taksimdir.

Aritmetiğin konusu sayıdır ve sayı mevcudun kısımlarından biridir. Zira mevcut ya bir olur ya da sayılı olur. Sayı olması itibarıyla o, varlığında maddeye muhtaç değildir. Zira ayrık akıllar sayılıdır. Bu durumda aritmetik konusunun maddede olmaksızın âyanda gerçekleşebilmesi bakımından geometriden ayrılır. Oysa geometrinin konusu, yani miktar, âyanda ancak cisimde gerçekleşir. Açığa çıktığı üzere, geometrinin konusu ancak cisimde vehmedilebilir ve bu husus ileride gelecektir. Buna göre aritmetik, belirttiğimiz şey bakımından geometriden ayrıdır ve o taksimde “maddeye karışmama” şeklindeki yüksek ilmin kuralı (*zâbıt*) olarak zikredilen şeye dâhil olur. Her ne kadar taksimde yüksek ilmin kuralı olarak “hiçbir şekilde maddeye karışmama” şart koşulsa da varlığın birçok taksimi bu şartın dışında kalır. Eğer “maddeye karışmama” şart koşulmayıp aksine aritmetiğin konusunun bu ilme dâhil olması itibarıyla soyutlanabilirlik üzere bırakılırsa, bu durumda da taksim tam olmaz. Bilakis en uygunu, ilimlerin, konusu “bizzat mevcut” olan ilimler ve konusu “bizzat mevcut” olmayan ilimler şeklinde taksim edilmesidir. Birincisi yüksek ilimdir. Konusu “bizzat mevcut” olmayan ilimlerin konusunun gerçekleşmesinin farz edilmesinde, maddenin bir istidatla özelleşmeye elverişli olması ya şarttır ya da değildir.

ومنها ما يتعلّق بأمور مادّية وإن كان الوهم يجرّدها تجريداً ما، ولا يحتاج في فرضها موجودة إلى خصوص مادّة واستعداد؛ ويُسمّى الحكمة الوسطى والعلم الرياضي، وموضوعه^١ الكمّ فمن حيّز المتّصل الهندسة وما يتعلّق بها، ومن المنفصل الحساب وما يتعلّق به.

ومنها ما يتعلّق بأمور مادّية لا يتوهم مجردة ومع عدم تجرّدها لا يستغنى في فرض وجودها متنزّهة^٢ عن التغيّر وخصوص الاستعداد؛ ويُسمّى العلم الطبيعي، وموضوعه^٣ جسم العالم من حيث إنّ له مبدأ تغيّر ولا تغيّر، هذا هو التقسيم المشهور.

وموضوع الحساب لما كان العدد وهو من أقسام الموجود - فإنّ الموجود إمّا أن يكون واحداً أو ذا عدد، وليس يحتاج في وجوده إلى مادّة من حيث هو عدد فإنّ المفارقات ذوات عدد - فارق الحساب الهندسة بأنّ موضوعه يصحّ وقوعه في الأعيان لا في مادّة، وموضوع الهندسة أعني المقدار لا يقع في الأعيان إلّا في جسم، وتبين أنّه لا يتوهم أيضاً إلّا في جسم فيما بعد. فعلى هذا: الحساب فارق الهندسة بما ذكرنا، ودخل فيما ذكر ضابط العلم الأعلى بأنّه لا يخالط المادّة في التقسيم، وإن شرط في التقسيم ضابط العلم الأعلى بأنّه لا يخالط المادّة أصلاً خرج منه كثير من تقاسيم الوجود؛ وإن لم يُشترط، بل ترك على صحّة التجرد باعتبار دخل موضوع الحساب فيه فما تمّ التقسيم، بل الأجود أن يُقسّم العلوم إلى ما^٤ موضوعها نفس الموجود،^٥ وإلى ما ليس موضوعها نفس الموجود؛^٦ فالأول العلم الأعلى، والذي ليس موضوعه نفس الموجود إمّا أن يُشترط في فرض وقوعه صلوح مادّة متخصّصة الاستعداد أم لا.

١ د، ط، ل: وموضوعها.

٢ د، ط، ل: منزّهة.

٣ ل: وموضوعه.

٤ ر، خ: ولا يحتاج.

٥ ل - بأنّه لا يخالط المادّة.

٦ ل - ما.

٧ خ، ر: الوجود.

٨ خ، ر: الوجود.

٩ خ، ر: الوجود.

İlim ehlerinden bir grup tabîî ilmin, matematik ilminden daha üstün olduğu kanaatindedir. Bir grup da matematiğin daha üstün olduğu kanaatindedir. Her iki tarafın da verdiği bu mutlak hükümde eksiklikler vardır:

[Birinci Vecih]: Matematik ilmi, maddeden soyut olmaya daha yakın olması itibariyle daha üstündür. Tabîî ilim ise, hareket ve sükûnun, cevherî bir şey olan ilkesi bakımından yapılan bir araştırma olması itibariyle daha üstündür. Çünkü matematik niceliği inceler ve nicelik bir arazdır. Hiç kuşkusuz cevher, arazdan daha üstündür. Dahası kuvvetlerin bir tesiri vardır ve onlar bir şekilde illetir. Oysa arazlar, [bunlara] tabidir.

Başka bir Vecih: Tabîî ilim, çoğu halde limmî olanı/niçinliği verirken matematik çoğu halde innî olanı/varlığı verir. Niçinliği veren şey, diğerrinden daha üstündür.

Üçüncü vecih: Tabîî ilimdeki araştırma, kendinde şeye uygundur, dolayısıyla onun konusu ve konusunun halleri, âyanda gerçekleşen hakiki şeylerdir. Oysa aritmetik ve geometrinin çoğu, tevehhüme/varsayıma dayanır. Kendinde varlığa sahip gerçekleşmiş şey, varlığı tevehhüme dayanan şeyden daha üstündür.

Dördüncü vecih: Tabîî ilim, nefis ilmini içerir. Nefis, bilinmesi gereken en önemli şeydir. Nefis, insandaki algılayıcı olup sayı sayan, hesaplayan ve ölçen odur. Nefis, bütün sanatların esası olup Zorunlu Varlık ve celâline yakışan şeyler hariç, hiçbir araştırma önem bakımından ona yönelik araştırmadan daha öncelikli değildir. İşte bu itibarla tabîî ilim, şeref ve yetkinlik bakımından matematikten oldukça üstündür. Her ne kadar matematik bir üstünlüğe ve herhangi bir önceliğe sahip olsa da kadîm dönemde bu ilim, çocukların uğraştığı bir ilim özelliğinde idi. Oysa bir kimse ancak maddeden ayırık şeyleri ve hükümlerini bilmesi itibariyle hakîm-filozof sayılır. Bundan dolayı Sokrates, son günlerinde müzik, aritmetik ve şiiri incelemek isteyip, meşhur olayların baskısı sebebiyle bunu gerçekleştiremeyince, bunları incelemeyi ertelemesinin gerekçesi olarak, şu anlama gelen bir şey demiştir:

وجماعة من أهل العلم ذهبوا إلى أنّ الطبيعي أشرف من الرياضي، وجماعة ذهبوا إلى أنّ الرياضي أشرف، وكان الحكم المطلق من الجانبين فيه خلل:

[الوجه الأول]: فإنّ الرياضي من حيث إنّهُ أقرب إلى^١ التجرد عن المادّة فهو أشرف، وأمّا الطبيعي فهو من حيث إنّهُ بحث من جهة المبدأ للحركة والسكون وهو أمر جوهري أشرف، فإنّ الرياضي^٢ بحث عن الكمّ والكميّة عرض. ولا شك أنّ الجوهر أشرف من العرض، ثمّ إنّ القوى لها التأثير وهي علل ما والأعراض تابعة. ووجه آخر: هو أنّ الطبيعي في أكثر الأحوال يُعطى «اللّم» والرياضي في أكثر الأحوال يُعطى «الإنّ» ومعطى اللميّة أشرف.

والوجه الثالث: هو أنّ الطبيعي بحثه^٣ يطابق الشيء في نفسه، فموضوعه وأحوال موضوعه أمور حقيقيّة واقعة في الأعيان، والحساب والهندسة أكثرهما مبنيّ على التوهّمات، والأمر المتحقّق الذي له وجود في نفسه أشرف من الأوهام.

والوجه الرابع: هو أنّ العلم الطبيعي لمّا اشتمل على علم النفس - وهي من أهمّ ما يجب به العلم وهي الشاعرة في الإنسان، والنفس هي العادّة الماسحة المقدّرة وهي أمّ الصناعات كلّها ولا يتقدّم على أهميّة البحث عنها إلّا البحث عن واجب الوجود وما يليق بجلاله - فالطبيعي^٤ أشرف شرفاً بالغاً عظيماً بهذا الاعتبار. والرياضي وإن كان شريفاً وله رئاسة ما إلّا أنّه كان في الزمان القديم من شأن الصبيان الاشتغال به، ولا يُعدّ الرجل حكيماً فيلسوفاً إلّا بمعرفة المفارقات وأحكامها، ولهذا قال سقراط لمّا أراد أن ينظر في الموسيقى والحساب والشعر في آخر عمره^٥ ولم يتيسّر له لهجوم الواقعة المشهورة معلّلاً لتأخير النظر فيها^٦ ما معناه

١ خ، ر: من.

٢ د، ط، ل: الرياضيات.

٣ ل: بحث.

٤ د، ط، ل: أكثرها مبتنى.

٥ خ: بحث.

٦ د، ط، ل: والطبيعي؛ ر: فإنّ الطبيعي.

٧ خ، ر: العمر.

٨ خ، ر: فيه؛ ل: فيهما.

“Ben ilimlerin ve sanatların en üstünü ve en şerefli olan felsefeyle meşgul oldum; matematik meseleleriyle uğraşmadım.” Felsefe denildiğinde bununla ayrık şeylerin, ilkelerin ve âyanla ilişkili olan tümel bahislerin bilgisi kastedilir. Hakîm ismi sadece ulvî şeylerin müşahedesine sahip kimseler, bunların yanı sıra zevke¹ ve teellühe² sahip kimseler hakkında kullanılır.

1 Tatmak anlamına gelen bu sözcük, felsefe ve tasavvuf terimi olarak, keşif ve ilham yoluyla kalbin/nefsin hakikate erişmesi, bu şekilde kalbe atılan ilâhî bilgi anlamında kullanılmaktadır. Tasavvufta zevk terimi, burhan ve kesb ile yahut inanma ve taklit sûretiyle elde edilen bilgilerin dışında sâlikin ahlâkî ve mânevî arınma sonucunda keşif ve ilham yoluyla kalbinde bulduğu, manalarını tattığı, ancak anlatmaktan, nitelemekten âciz kaldığı bilgileri ifade eder. Cürcânî zevki, “Allah’ın tecellî sûretiyle velî kullarının kalbine attığı, kitaplarla uğraşmadan hak ile bâtılın ayırt edilmesini sağlayan ırfan ışığı” diye tanımlar. Esasında zevk terimi, İsrâkî felsefenin temel kavramlarından. Sühreverdî için kadîm felsefe, biri araştırma ve kanıtlamaya dayalı hikmet (*el-Hikmetü’l-Bahsiyye*), diğeri mistik tecrübe ve sezgiye dayalı hikmet (*el-Hikmetü’z-Zevkiyye*) şeklinde ikiye ayrılır. Bunlardan ilkinin önderi Aristoteles, ikincisinin önderi Platon’dur. Sühreverdî, bahsî hikmetin değerini inkâr etmemekle birlikte hakikatin bilgisini veren asıl yöntemin zevkî hikmet olduğunu savunur. Çünkü ona göre felsefî bilgi tasavvurunda zevkî hikmet kurucu ve yönlendirici, bahsî hikmet ise açıklayıcı ve eleştiricidir. Bu sebeple İsrâkî felsefede düşüncenin merkezini zevkî ve keşfî bilgi oluşturur. Bk. Mustafa Çağrı, “Zevk,” *DİA*, c. 44 (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 308.

2 Ubudiye yönelmek anlamına gelen teellüh, işrâkî felsefede metafizik bilgiye mistik müşahade ile ulaşmanın yöntemi, “müteellih” ise metafizik gerçeklik hakkında kavramsal düşüncenin dışında ve ötesinde mistik bir vizyona sahip olan kimseyi ifade eder. Müteellih, ilâhî yahut metafizik varlık alanına ait nûrânî-melekî gerçeklikle bir müşahade tecrübesi sayesinde yüz yüze gelir ve onu yaşayarak, tadararak kavrar. Bizâtihi bu aydınlanma tecrübesi ilâhî bir karakter taşıdığından müteellih “ilâhî hakîm” de denir. Bk. İlhan Kutluer, “Hikmetü’l-İsrâk,” *DİA*, c. 17, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 521.

«إني كنتُ مشغلاً بأفضل العلوم والصناعات وأشرفها وهو الفلسفة، وما تفرغتُ إلى الأمور الرياضيّة». فإذا أُطلقت الفلسفة يُعنى بها معرفة المفارقات والمبادئ والأبحاث^١ الكلّية المتعلقة بالأعيان، واسمُ الحكيم لا يُطلق إلا على من له مشاهدة للأمور^٢ العلويّة وذوق مع هذه الأشياء وتأله.

١ خ: والإيجاب؛ ل: وأبحاث.

٢ خ، ر: الأمور.

BİRİNCİ MEŞRA‘

TÜMEL İLİMDEN ÖNCE BİLİNMESİ VE İNCELENMESİ GEREKEN, KİMİ İNSANLARIN HATAYA DÜŞTÜĞÜ BAZI KAVRAMLAR

Fasıl: Varlık, Şeylik, Zorunluluk, İmkân, İmkânsızlık, Hak, Batıl ve Benzeri Konulara Kısaca Bir İşaret

Bir grup, her şeyi tanımlamış, hatta kabul ettikleri [yolun gereği olarak] varlığı (vücûd) da tanımlamışlardır. Mantıktan öğrendiğin üzere ilkelerin, fitrî önermelerde son bulması gerekir ve bir şey, bilgi ve bilgisizlik bakımından kendisinden daha kapalı veya kendisine eşit bir şeyle açıklanmaz. Bu grubun varlık tanımlarından biri şudur: “Varlık, kendisiyle nitelenen şeyin mevcut olmasını gerektiren bir şeydir.” Oysa sen bu yöntemin bozuk olduğunu öğrendiğin gibi, bunun, bir şeyi kendisinden daha kapalı bir şeyle ve bir şeyi ancak kendisiyle tanımlanan bir şeyle tarif etmek olduğunu öğrenmiştin. Çünkü mevcut olması bakımından mevcut ancak varlık ile tarif edilir. Dolayısıyla varlık nasıl mevcut ile tarif edilsin?

Bir grup da mevcudu, “O, kadîm ve hâdis kısımlarına ayrılan şeydir.” diye tarif etmiştir. Oysa kadîm ve hâdis, öncesinde yokluğun bulunup bulunmaması itibarıyla alınan varlık ile tarif edilir. Yine, mevcut “O, fâil/etkileyen ve mefûl/etkilenen kısımlarına ayrılan şeydir.” diye tarif edilmiştir. Oysa fâil ve mefûl, ister verme ister alma olsun, varlıkla tarif edilmeye muhtaçtır. “Şeylik ve varlık”ın tanımında bazen “... olan”, “şey”, “şöyle şöyle olan şey” gibi eş anlamlı lafızlar kullanılır. Böylelikle “şey”in tarifi, kendisiyle yapılmış olur. “Şey”i “Hakkında haber verilmesi mümkün olan” diye tarif eden kimse -her ne kadar bu kimse, açık olan şeyliği ondan daha kapalı olan haber verme imkânı ile tarif etmiş olsa da- şeyin tarifinde “... olan” lafzını kullanmıştır. Oysa “şey” ve “... olan” lafızlarının mefhumları birdir. Dolayısıyla “varlık ve şeylik”, tarifi mümkün olmayan kavramlardandır. Zira bu ikisinden daha açık hiçbir şey yoktur.

المشرع الأول

في بعض أمور يجب معرفتها والبحث عنها قبل العلم الكلي ممّا وقع فيه سهو بعض الناس

فصل: وفيه إشارة خفيفة^١ إلى الوجود والشيئية والوجوب والإمكان والامتناع والحقّ والباطل ونحوها

إنّ قوماً يحدّدون جميع الأشياء وحدّوا الوجودَ أيضًا لما التزموا به، وأنّت قد تبين لك ممّا سلف في المنطق وجوب انتهاء المبادئ إلى الفطريات؛ وأنّه لا يُبين الشيء بما هو أخفى منه أو يساويه في المعرفة والجهالة. فمما^٢ حدّوا به الوجود أنّه «هو الذي يُوجب كونَ ما وُصف به موجودًا» وقد علمت فساد هذه الطريقة، وأنّه تعريف للشيء^٣ بما هو أخفى منه وبما لا يُعرّف إلّا به؛ فإنّ الموجودَ من حيث هو موجود لا يُعرّف إلّا بالوجود، فكيف يُعرّف به الوجود؟^٤

ومنهم من عرّف الموجودَ بأنّه «الذي ينقسم إلى القديم والحادث»، والقديم والحادث لا يُعرّفان إلّا بالوجود مأخوذًا مع اعتبار سبق عدم أو لا سبقه. وقد عرّف أيضًا بأنّه «الذي ينقسم إلى فاعل ومفعول»، ويحتاج الفاعل والمفعول أيضًا إلى التعريف بالوجود إمّا مع إفادة أو استفادة. وقد يؤخذ في حدّ «الشيئية والوجود» ألفاظ قد تُرادفهما مثل «الذي» و«ما» و«الأمر الذي كذا وكذا» فيكون تعريف الشيء بنفسه. فمن عرّف الشيء بأنّه «هو الذي يصحّ عنه الخبر» - مع أنّه عرّف الشيئية الظاهرة بصحة الخبر التي هي^٥ أخفى منه - أخذ في تعريف الشيء لفظه «الذي» ومفهوما واحد، فالوجود والشيئية ممّا لا يصحّ تعريفهما إذ لا شيء أظهر منهما.

١ - خ: حقيقة.

٢ - د: فمّا.

٣ - د، ط، ل: الشيء.

٤ - ل - فكيف يعرف به الوجود.

٥ - ل: الوجود.

٦ - ل - هي.

Bil ki bir kısım insanlar varlığı imkânsız veya mümkün olduğu halde âyanda ma'dum/yok olan makulün, bir varlığa sahip olmasa da aklı bir sûretinin olmasından dolayı akılda var olan bir şey olmasına dayanarak “şeylik”in “varlık”tan daha genel olduğuna dair delil getirmişlerdir. Oysa onlar, bu gerekçelendirmede (*ta'lil*) hata etmişlerdir. Zira bu makul, makullüğü bakımından bir şeydir ve bu itibara göre zihinde mevcuttur. Yine bu makul, âyanda mevcut olmadığı gibi âyanda bir şey de değildir. Bu durumda şartsız mutlak varlığın karşısında şartsız mutlak şeylik bulunur. Zihnî varlık, zihnî varlığa; aynî varlık da aynî varlığa denk gelir. Dolayısıyla zikri geçen gerekçelendirmenin bir anlamı yoktur.

Bir kısım insanlar da şeyliğin varlıktan daha genel oluşunu şöyle gerekçelendirmiştir: Şeylik, varlığın kendisini ve varlığın iliştiği mâhiyeti kapsar. Dolayısıyla şeylik bu ikisinden daha geneldir. Bu görüşe şöyle itiraz edilmiştir: Varlık, özel mâhiyet hakkında kullanıldığı gibi, mâhiyete eklenen şeylik itibarı hakkında da kullanılır. Zira mâhiyet, zihinde de olsa bir varlığa sahiptir. Dolayısıyla varlık, bu ikisinden daha geneldir.

Bir grup, şeylik ve varlıktan her birinin diğeri için de söylendiğini gördüğü için ikisinin eşit olduğuna hükmetmiştir. Başkaları da bu ikisinin eş anlamlı/müteradif lafızlar olduğunu iddia etmişler ve “Biz iki lafızdan anlaşılan şeyin bir olduğunu ve aynı olan bu mananın, fitrî olduğunu iddia ettik. Bu ikisinin iki ayrı mana olduğunu ileri sürüp aralarında farklılık olduğuna hükmeden bir kimsenin, bu iş bize karışık geldiği için ikisinden birinin manasını açıklaması gerekir ve bu takdirde ikisinden biri fitrî olmaz.” demişlerdir. Bundan dolayı onlar, “Şey, mevcuda denk olduğu gibi, şeylik de varlığa denktir. Her birinde zihnî olan, zihnî olana; aynî olan da aynî olana denktir. Nitekim şeylik hakkında da bazen onun bir şey olduğu söylenir. Zira onun, bir şey olmadığını söylemek doğru değildir. Aynı şekilde, şeyliğin mevcut olduğu da söylenir. Yine, varlığın bir şey olduğu söylendiğinde bu onun mevcut olduğunu söylemek gibidir.

واعلم أنّ بعض الناس احتجّ في أنّ الشّيئة أعمّ من الوجود - بناءً على أنّ المعقول الذي يمتنع وجوده أو يمكن، ولكنّه معدوم في الأعيان هو شيء في العقل لأنّ له صورةً عقليّةً وليس له وجود - سها في هذا التعليل، فإنّه كما أنّه شيء باعتبار معقوليّته موجود في الذهن على هذا الاعتبار، وكما أنّه ليس بموجود في الأعيان ليس بشيء في الأعيان، فالوجود المطلق من دون شرط يوازيه^١ شيئة مطلقة دون شرط، والذهني يوازيه^٢ الذهني والعيني العيني^٣، فالتعليل المذكور ما له حاصل^٤، ومنهم من علّل في^٥ كون الشّيئة أعمّ بأنّ الشّيئة تعمّ نفس الوجود والماهيّة التي يعرض لها الوجود، فهي^٦ أعمّ منهما. وعورض بأنّ الوجود يقال على الماهيّة المخصّصة وعلى^٧ اعتبار الشّيئة اللاحقة بها، لأنّ لها وجوداً أيضاً ولو في الذهن فهو أعمّ منهما.

وقوم حكموا بأنّهما متساويان لما وجدوا كلّ واحد منهما يقال على الآخر. وآخرون أدّعوا أنّهما لفظان مترادفان، وقالوا: أدّعينا أنّ مفهوم اللفظين واحد وذلك المفهوم الواحد فطري، فمنّ زعم أنّهما اثنان وحكم بالاختلاف بينهما فليبيّن معنى أحدهما، فإنّه قد^٨ التبس علينا وحينئذ لا يكون أحدهما فطرياً. فقالوا: الشيء بإزاء الوجود والشّيئة بإزاء الوجود، والذهني من كلّ واحد منهما^٩ بإزاء الذهني والعيني بإزاء العيني، وكما أنّ الشّيئة قد يقال لها أيضاً إنّها شيء فإنّه لا يصحّ أن يقال إنّها ليست بشيء؛ فكذا يقال إنّها موجودة، وكذلك^{١٠} إذا قيل للوجود إنّ^{١١} شيء فهو كما يقال له^{١٢} إنّّه موجود،

١ خ، د، ط: يوازيه.

٢ ر: يوازيه.

٣ خ، ر: للعيني.

٤ ل: حصل.

٥ خ، ر - في.

٦ ل: فهو.

٧ ل: وهي.

٨ ل - قد.

٩ د، ط، ل - منهما.

١٠ خ: ولذلك.

١١ ل: إنّها.

١٢ خ، ر - له.

Bu gibi şeyler, bu ifadelerden birinin kullanılmasını ve bir benzerinin ona hamledilmesini yaygınlaştırmış, böylece varlık için mevcut; şeylik için de şey kavramı kullanılmıştır. Bu tekrar manaların ve hakikatlerin farklı oluşuna delalet etmez.” demişlerdir. Varlık ve şeylik mefhumlarının hakikatte bir olduğunu iddia eden kimse hakiki bir araştırmacı değil, dilsel tartışma yapan biridir. Bir şekilde iki ismin manasının aynı olduğunu iddia eden herkes de böyledir. Zira iki lafzın manası iddia edenin zannına göre herhangi bir vecihten farklı olmadığında onun iddiası “Bu lafız, şu manaya karşılık olarak vazedilmiştir veya benim bir ıstılahım olarak onu ben tahsis ettim.” şeklinde bir iddia olur. Bir lafzı ıstılah olarak koyan kimseyle bu konuda tartışılmaz. “Örfî ıstılah veya dili konuşanların vazettiği mana da böyledir” şeklindeki iddiaya gelince bu da aynı şekilde ilmî bir araştırma yapan kimseyle değil dildicilerle ilgili bir husustur. Böyle bir hususta dildicilerle tartışmaya giren kimsenin incelemesi de tartışma tek bir şey hakkında olursa dilsel olur. Dolayısıyla bunlardan biri, mananın aynı olduğunu söyler, ikincisi de aynı değil aksine şeylik lafzının ya örfî ya kendi ıstılahı ya da başkasının ıstılahı olarak, varlığı ve varlığın dışında olan mâhiyeti kapsayan bir şey hakkında olduğunu söyler. Bu durumda ikisi arasında hakiki bir tartışma kalmaz. Bilakis iki ismin manasının aynı olduğunu iddia eden kimse eğer “Bir şeyin varlığının mümkün olduğunun söylenip şeyliğinin mümkün olduğunun söylenmemesinde ve yine şeyin varlığının bir fâilden dolayı olduğunun söylenip mevcudun şeyliğinin bir fâilden dolayı olduğunun söylenmemesinde olduğu gibi, “şeylik”, varlığın sahip olmadığı bir hükme sahiptir.” şeklindeki bir iddiayı kabul ederse, o bu kabulü sebebiyle kendisiyle çelişmiş olur ve herhangi bir vecihle iki itibarın farklı olduğunu kabul etmiş olur. Böylelikle bu iki itibarla mana farklı olur. İkisi arasındaki farkın “Şöyle bir hakikat mevcuttur demek doğru iken, şöyle bir hakikat bir şeydir demek doğru değildir.” şeklinde gerekçelendirilmesi, uygun bir şeyle yapılmamış gibidir. Zira tartışma yapan kimse bazen “Şöyle olan bir hakikat herhangi bir şeydir.” demenin doğru olmamasını reddeder. Üstelik bazen de iddiayı aksine çevirir. Zira cumhurun kabulüne göre hakikatin ancak varlığın bitişmesi sırasında hakikat olduğu söylenir.

فإنّ مثل هذه الأشياء جرت عادات العبارات بأن يقال شيء منها ويحمل^١ مثله عليه، فيقال للوجود إنّه موجود وللشيئية إنّها شيء، ولا يدلّ هذا التكرار^٢ على اختلاف المعاني والحقائق. وهذا المدّعي لاتّحاد مفهومي الوجود والشيئية في الحقيقة منازع لغوي لا مباحث حقيقي، وهكذا^٣ كلّ من أدعى اتّحاد مفهوم اسمين كيف كان، فإنّ معنى اللفظين إذا لم يختلف من وجه على زعم المدّعي فليس دعواه إلّا أنّ هذا اللفظ وُضع بإزاء هذا المعنى أو خصّصته أنا باصطلاح منّي، أمّا ما اصطلاح هو عليه فلا مشاحة معه فيه، وأمّا دعوى أنّ الاصطلاح العرفي أو وُضع صاحب اللغة كذا فهو أمر يتعلّق بأهل اللسان لا بالمباحث العلميّة. والمنازع^٤ معه أيضًا في هذا الموقف بحثه يكون أيضًا لغويًا، إن وقعت المنازعة متواردة على شيء واحد فيقول أحدهما المفهوم واحد، ويقول الثاني ليس بواحد، بل لفظة الشيئية تقال على ما يعمّ الوجود والماهية التي هي وراء الوجود إمّا عرفًا أو اصطلاحًا منه أو من غيره. فلم يبق بينهما منازعة حقيقية، بل إن سلّم المدّعي لاتّحاد مفهوم الاسمين أنّ الشيئية لها حكم ليس للوجود - كما يقال هذا الشيء ممكن الوجود ولا يقال هو ممكن الشيئية، ويقال الشيء وجوده من الفاعل ولا يقال الوجود شيء من الفاعل - فقد ناقض نفسه بهذا التسليم والتزم^٥ باختلاف الاعتبارين بوجه ما، فيختلف بهما المفهوم. والذي علّل الاختلاف بينهما بأنّه يصحّ أن يقال حقيقة^٦ كذا موجودة ولا يصحّ أن يقال حقيقة كذا شيء كأنه^٧ ما علّل بأمر صالح. فإنّ المنازع ربّما يمنع أنّه لا يصحّ أن يقال إنّ^٨ حقيقة كذا شيء ما، بل ربّما يعكس الدعوى؛ فإنّ الجمهور اعترفوا بأنّ الحقيقة لا يقال لها حقيقة إلّا عند اقتران الوجود،

١ ل: ويحمل.

٢ د: ط: هذه التكرارات؛ ل: هذه التكريرات.

٣ ل + ليس.

٤ د، ط: ل: بلى.

٥ خ، ر، ل: والزم.

٦ ل: حقيقته.

٧ خ: فإنّه.

٨ خ، ر - إن.

Böylece onun “Şöyle bir hakikat mevcuttur.” demesi sanki “Varlığa bitişen mâhiyet varlığa sahiptir.” demesi gibidir. Onun “Şöyle olan bir hakikat, bir şeydir, zira o şey meçhul değildir, demek doğru değildir.” şeklindeki gerekçelendirmesi de hatalıdır. Zira meçhul olduğunun söylenmesi, doğru olmasının şartlarından değildir. Dolayısıyla ilk ilkelere olan fitrî önermeler, her ne kadar meçhul olmasa da doğrudur.

Bil ki, şeyliği varlıktan daha genel yapan bir grup insan, tuhaf hayallere kapılmışlardır. Onlara göre mümkün olan ma’dum, bir şeydir ve sabittir; onlar, imkânsızın nefyedilen olduğunu ve imkânsızın nefiy ile ispat arasında vasıta olmadığını kabul etmişlerdir. Bu grup, mevcut ve ma’dum arasında bir vasıta olmasını bazen sabit görmüşlerdir. Hatta “sabit” sözcüğü hem mevcut hakkında hem hal¹ diye isimlendirdikleri, mevcut da ma’dum da olmayan şey hakkında hem de ma’dumun bir kısmı, yani mümkün olan ma’dum hakkında kullanılır. Onlardan başkaları ise demişlerdir ki, biz ma’dumu, “mümkün ve imkânsız” diye ikiye böldüğümüzde iki kısım arasında imkân ve imkânsızlık itibarıyla bir farklılığın olması gerekir. Ma’dumun bu kısmıyla ilgili imkân hükmünün sübutu, şeyliği gerektirir.

Araştırma ve Tahkik:

Bu iddia sahipleri, zihnî şeylerden ve onların zihinde bir şey oluşundan gafil olup âyanda ma’dum olan iki şey arasındaki farklılığın, mefhumlarından hareketle zihinde tasavvur edilene izafe edilen bir şey itibarıyla olduğunu bilmemişlerdir. Bu böyle alındığında “imkânsız” ifadesi de isminin manasından anlaşılan şey itibarıyla söz konusu olur.

1 Ahval teorisi, dar anlamda Allah’ın sıfatlarının O’nun zâtıyla münasebetini, geniş anlamda ise tümellerin varlıklarla ilişkisini açıklama tartışmalarından doğmuştur. Ebu Ali el-Cübbâ’ye göre cevherle araz, varlıkla (*vücûd*) yokluk (*adem*) arasında üçüncü bir kavram vardır ki o da cevhere çok yakından bağlı bulunan, ondan ayrı olarak var olamayan, kendi başına bir gerçekliği bulunmayan ve cevherin var oluş biçimi demek olan ahvaldir. Haller arazları cevhere bağlayan ve cevherle araz arasında bulunan vasıtalar. Hallere varlık ve yokluk, ezellilik (*kıdem*) ve sonradan olma (*budûs*) gibi nitelikler yüklenemez. Böylece hallerin bağımsız varlıkları bulunmadığı için gerçek anlamda var sayılmazlar. Eğer müstakil olarak var olabilselerdi “şey” (*mevcûd*) olmaları gerekirdi. Hâlbuki hallere “şey” denilemez. Bununla birlikte haller, varlığın zâtıyla ilişkilerinin bulunması ve varlığı tanımının ancak onlar sayesinde mümkün olması sebebiyle, yok da sayılmazlar. Dolayısıyla bunlara şey değil, (*lâ şey*’, *ma’dûm*) da denilemez. Sonuç olarak, Ebû Hâşim’e göre haller, varlığın tanınmasını ve başka varlıklardan ayırt edilmesini sağlayan zihni ve itibarı nitelikler ve durumlardır. Yusuf Şevki Yavuz, “Ahval,” *DİA*, c. 2 (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 190.

فيكون قوله حقيقة كذا موجودة كأنه قال الماهية المقترنة بالوجود لها وجود. وتعليله أنه «إنما لا يصح أن يقال إن حقيقة كذا شيء لأنه غير مجهول» أيضاً خطأ، فإنه ليس من شرط ما يصح^١ أن يقال أن يكون مجهولاً، فالفطريات التي هي المبادئ الأولى صحيحة وإن كانت غير معروفة.

واعلم أن جماعة من الناس ممن جعل الشيئية أعم من الوجود خرجوا إلى خيالات عجيبة، فقالوا: المعدوم الممكن شيء وهو ثابت؛ وسلّموا أن المحال منفي وأنه لا واسطة بين النفي والإثبات، وربما اثبتوا واسطة بين الوجود والمعدوم حتى يقال الثابت على الوجود^٢ وعلى أمر ليس بوجود ومعدوم ممّا^٣ سمّوه حالاً وعلى بعض المعدوم وهو الممكن. وغيرهم قالوا: «إنّا إذا قسمنا المعدوم إلى ممكن وممتنع لا بدّ من تفرقة بين القسمين بالإمكان والامتناع، وثبوت حكم^٤ الإمكان لهذا القسم من المعدوم يوجب شيئية.

بحث وتحقيق:^٥

وهؤلاء غفلوا عن الأمور الذهنية وأنها في الأذهان شيء، ولم يعلموا أن التفرقة بين المعدومين عن الأعيان باعتبار ما أضيف إلى المتصور في ذهن من مفهوميهما، وإذا أخذ كذا فالممتنع أيضاً بحسب ما يفهم معنى اسمه.

١ د: صح.

٢ د: الوجود.

٣ خ: فما؛ ر: كما.

٤ د، ط، ل - قالوا.

٥ خ، ر: ولا.

٦ خ، ر: هذا.

٧ خ، ر: تحقّق.

Bir durum bu şeye yüklenir ve yine sabit olan bir şey ondan selbedilir. Zira imkânsızın şeyliğinin akılda bulunan bir sûreti olmasaydı ondan haber vermek doğru olmadığı gibi, icap ve selb de onun hakkında söz konusu olmazdı. Bu durumda zihinde ve âyanda sebatı olmayan bir şeyin sabit olduğunu tasdik etmek bir hezeyan olduğu gibi, ondan haber vermek de imkânsızdır.

Onların kusurlarını ortaya çıkaran şeylerden biri de onlara şunu söylemektir: “Eğer mümkün, ma’dum olursa bu durumda onun varlığı sabit midir yoksa nefyedilmiş midir?” Zira onların kabullerine göre hiçbir şey nefiy ve ispatın dışında değildir. Eğer derlerse ki “Mümkün olan ma’dumun varlığı nefyedilmiştir.” Oysa onlara göre her nefyedilmiş, imkânsızdır ve bu durumda mümkün varlık, imkânsıza dönüşür. Ancak bu imkânsızdır. Eğer derlerse ki “Varlık, ma’dum mümkün için sabittir. Bir şey için sabit olan her sıfatın bir şeyi nitelemesi mümkündür.” Bu durumda yokluk halinde ma’dumun, varlıkla nitelenmesi doğru olur. Dolayısıyla mevcut ve ma’dum, eş zamanlı olur. Oysa bu imkânsızdır. Eğer onlar bir şeyin kendisi için sabit olan bir sıfatla nitelenmesini reddederlerse, bu durumda ma’dum olan mâhiyetin, “şey” olduğunun söylenmemesi gerekir. Zira şeylik, mâhiyet için sabittir. Bu takdire göre onlar şunu kabul etmiş olurlar: “Bir şeyin kendisi için sabit olan bir şeyle nitelenmesi doğru değildir. Dolayısıyla o, bir şey değildir.” Oysa onun “şey” olduğu söylenmişti. İmkânla ilgili durum böyle olduğu gibi, ma’dum için söz konusu olan sebatın kendisi de böyledir.

Onlara kısaca şu sorulabilir: “Mümkün olan ma’dum, mevcut mudur değil midir?” Hiç şüphesiz biri nefiy diğeri ispat olup ma’dum bunların dışında değildir. Eğer onun mevcut olduğunu söylerlerse görüşlerinden dönmüş olurlar; eğer mevcut olmadığını söylerlerse onu nefyetmiş olurlar. Böylelikle mümkünün bir kısmı, nefyedilmiş olur. Her nefyedilen, onlara göre imkânsızdır. Bu durumda bazı mümkünler, imkânsız olur. Oysa bunun imkânsızlığı açıktır.

ويُحمل عليه أمر ويسلب عنه هو شيء أيضًا، إذ لو لم يكن شيئاً^١ صورته في العقل ما صحّ الإخبار عنه ولا الإيجاب والسلب عليه، وما ليس له ثبات^٢ في الذهن والعين فالتصديق بثباته هذيان والإخبار عنه ممتنع.

ومما يفتضحون به أن يقال لهم: إذا كان الممكن معدوماً^٣ فوجوده هل هو ثابت أو منفي؟ فإنه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والإثبات فإن قالوا: وجود المعدوم الممكن منفي وكلّ منفي عندهم ممتنع فالوجود الممكن يصير ممتنعاً، وهو محال. وإن قالوا: إنّ الوجود ثابت له، وكلّ صفة ثابتة للشيء يجوز أن يُوصف بها الشيء، فالمعدوم يصحّ أن يوصف في حالة العدم بالوجود، فيكون موجوداً ومعدوماً معاً، وهو محال. وإن منعوا اتّصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالماهية المعدومة يجب أن لا يصحّ أن يقال لها إنّها شيء، فإنّ الشئيّة ثابتة لها وقد التزم على هذا التقدير بأنّه^٤ لا يصحّ أن يوصف الشيء بأمر ثابت له فليس بشيء وقد قال^٥ إنه شيء؛ وكذا الإمكان، وكذا نفس الثبات أيضاً للمعدوم.

ويتأتى أن يقال لهم إجمالاً: المعدوم الممكن هل هو موجود أو ليس^٦ بموجود؟ ولا شك أنّ أحدهما نفي والآخر إثبات ولا يخرج عنهما. فإن قال موجود فقد أحوال وإن قال ليس بموجود فقد نفى، فبعض الممكن صار منفيّاً وكان كلّ منفي ممتنعاً عنده فبعض الممكن ممتنع^٧، واستحالته ظاهرة.

١ خ، ر: شئيته.

٢ د: ط: ليس بثابت.

٣ خ، ر: المعدوم ممكناً.

٤ خ، ر: فإن.

٥ د: بأن.

٦ ل: يقال.

٧ ل: موجودا وليس.

٨ د - ممتنع.

Onları ilzam eden şeylerden biri de bir şahsın olduğu gibi belirlenip ardından şöyle denmesidir: Bu fert, varlıktan önce “bu” olarak sabit midir değil midir? Eğer onlar, o şahsın işaret edilen “bu” olması itibariyle sabit olduğunu seçerse bu durumda ma’duma işaret edilmiş olur. Eğer “bu”, sabit değilse özdeşliği itibariyle o, nefyedilmiş olur. Onlara göre her nefyedilmiş şey, zâtı gereği imkânsızdır. Dolayısıyla “bu”, imkânsız olur. Eğer onlar, bu fert için ancak varlığı veya sıfatlarının varlığı itibariyle “bu” denilmesi mümkündür, derlerse, onlara bunun, varlığının varlığı ve sıfatlarının varlığı itibariyle mi yoksa varlığının sübutu ve sıfatlarının varlığının sübutu itibariyle mi olduğu sorulur. Eğer birinci şıkka bağlanırlarsa bu durumda “şey” için sonsuza kadar giden varlığının varlığı söz konusu olur. Zira söz her varlığın varlığına döner. Bu durumda da herhangi bir şey ancak öncesinde sonsuz varlıklar (*vücûdât*) var olduktan sonra var olur. Oysa bu imkânsızdır. Eğer onlar varlığının sübutu ve sıfatlarının varlığının sübutu itibariyle olduğunu söylerlerse -ki bu varlıklar sabittir, zira onlar mümkündür; işaret, varlığın sübutuna veya sabit olmaya devam eden sıfatlarının varlığının sübutuna dayanır; dolayısıyla şey, işaret edilmeye devam eder- bu durumda mümkün olan ma’duma işaret edilmiş olur. Oysa bu imkânsızdır. Eğer onlar “Sıfatlar sabit değildir.” derlerse bu durumda sıfatlar nefyedilmiş olur. Dolayısıyla düşündükleri şeye göre bu imkânsızdır. Şu halde onların iddiası imkânsızdır. Eğer onlar “Varlık mâhiyete ilavedir.” şeklindeki görüşlerinden vazgeçerlerse -ki, onlar önce bunu kabul edip sonra inkar ediyor ve varlığın bizzat mâhiyet olduğunu söylüyorlar- bunun onlara bir faydası olmaz. Zira mâhiyet, mâhiyet olarak sabit olduğunda ve mâhiyet bizzat varlık olarak alındığında mâhiyet daha önce geçtiği üzere mevcut ve sabit olur. Dahası onlar bunu nasıl mümkün görüyorlar? Oysa mâhiyet sabit olup fâilin ona herhangi bir şeyi, yani varlığı vermesi gerekir. Dolayısıyla fâilden alınan varlık nasıl mâhiyetin kendisi olur?

Tuhaf şeylerden biri de şudur: Onlara göre varlığı veren, fâildir. Varlık ise ne mevcut ne de ma’dumdur. Dolayısıyla fâil, her ne kadar söz buna dönse de varlığın varlığını vermediği gibi, varlığın sebatını da vermez. Zira varlık, kendindeki imkânla sabittir. Dolayısıyla fâil mâhiyetlere bir şey vermez. Bu durumda onlar âlemi Yaratıcıdan yoksun bırakmış olurlar.

ومما يلزمون^١ به أن يُعيّن شخصًا كما هو فيقال: هذا هل كان قبل الوجود ثابتًا «هذا»^٢ أو لم يكن؟ فإن اختار^٣ أنّه كان ثابتًا وهذا من حيث هو «هذا» مشار إليه فالمعدوم يشار^٤ إليه. وإن لم يكن ثابتًا «هذا» فهو من حيث هو منفي وكل منفي ممتنع لذاته عنده ف «هذا» يكون ممتنعًا. فإن قال: إنّما يصحّ أن يقال له «هذا» بوجوده أو بوجود صفاته، فيقال له: بوجود وجوده ووجود صفاته أو ثبوت وجوده وثبوت وجود صفاته؟ فإن التزم بالأول فقد حصل^٥ للشيء وجود وجود إلى غير النهاية، فإنّ الكلام يعود إلى كلّ وجود وجود، فلا يوجد شيء إلا ويوجد قبله ما لا يتناهى من الوجودات، وهو محال. وإن قال: «بثبوت وجوده وثبوت وجود صفاته» - وكانت هذه الوجودات ثابتةً لأنّها ممكنة، وكانت الإشارة موقوفةً على ثبوت الوجود أو ثبوت وجودات الصفات التي لا زالت ثابتةً فلا زال الشيء مشارًا إليه - فصار المعدوم الممكن مشارًا إليه، وهو محال. وإن قالوا: «الصفات ما كانت ثابتةً» فكانت منفيةً فكانت ممتنعةً على ما يرون، وهو محال. وإن انسلخوا عن مذهبهم في أنّ الوجود زائد على الماهية فإنّهم معترفون به فأنكروا وقالوا هو نفس الماهية فلا ينفعهم، فإنّه إذا كانت الماهية ثابتةً ماهيةً والماهية تؤخذ^٦ على أنّها نفس الوجود فالماهية ثابتة موجودة أيضًا على ما سلف. ثمّ كيف يمكنهم هذا؟ والماهية ثابتة لا بدّ من أن يفيدها الفاعل أمرًا ما وهو الوجود، فالوجود المستفاد من الفاعل كيف يكون نفس الماهية؟ ثم من العجب أنّ الوجود عندهم يفيد الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم، فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع أنّه كان يعود الكلام إليه ولا يفيد ثباته فإنّه كان ثابتًا بإمكانه في نفسه، فما أفاد الفاعل للماهيات شيئًا، فعطلوا العالم عن الصانع.

١ د: ط: يلتزمون.

٢ ل - هذا.

٣ ل: اختيار.

٤ د: ط: مشار.

٥ ل: بالأول فحصل.

٦ خ: توجد.

Onlar İslam milleti içinde sivrilmiş ve akli şeylere meyletmiş bir gruptur. Onların sağlam fikirleri olmadığı gibi, sûfilerin zevk yoluyla elde ettiği şeyleri de elde edememişlerdir. İsimleri filozofların isimlerine benzeyen bir kavmin kitaplarından bir grubun naklettiği bazı şeyler Emevîler döneminde bunların eline geçmiş, bu grup da her Yunanca ismin filozof ismi olduğunu zannetmiştir. Onlar bu kitaplarda hoşlarına giden cümleler bulmuş, bunların peşinden gitmiş, felsefe arzusıyla onları çoğaltmış ve bu cümleler yeryüzüne dağılmıştır. Onlar bu yaptıklarıyla sevinmiş ve Müteahhirûndan bir grup, bazı konularda karşı çıksa da onlara tabi olmuştur. Ne var ki bunların hepsi, içinde felsefe olduğu zannedilen kitaplar yazan bir grubun Yunanca isimlerini duyup yanılmışlardır. Oysa bu kitaplarda felsefe namına hiçbir şey yoktur. Bu grubun selefleri bunları kabul etmiş, sonraki nesilleri de bu konuda onlara tabi olmuştur. Felsefe ise Yunan halkının ve hatiplerinin sözlerinin yayılmasından ve bunların insanlar nezdinde kabul görmesinden daha sonra ortaya çıkmıştır.

Bil ki ma'dumun şeyliği konusunda görüşlerini aktardığımız kimseler mevcut olmayan ve ma'dum olmayan şeyleri zorunlu görmüşlerdir. Onlara göre her genel şey ve her temyiz edici, mevcut olmayan ve ma'dum olmayan bir haldir. Bu grubun bir kısmı, "Bu şeyler mevcut ve ma'dum olmadığı gibi malum, meçhul ve makul de değildir." demektedir. "Bu şeylerin bir kısmı, duyulur şeylerdir." diyenler de onlardandır.

En tuhaf şey, duyulur olduğu halde mevcut ve malum olmayan bir şeydir. Dahası bir şey malum olmadığında ne hakkında konuşulacaktır? O şeyin mevcut olmadığı bilinir mi bilinmez mi? Eğer bilinmiyorsa onun hakkında nasıl hüküm verilebilir? Hangi vecihle olduğu bilinmeksizin onun mevcut olmadığı biliniyorsa onun mevcut olmadığı ne ile bilinecektir? Onu tasavvur etmeden tasdik etmek nasıl mümkün olacaktır? Eğer bilinmiyorsa niçin suskun kalınıyor? Bu, hezeyanı kabul etmekten başka bir şey değil midir? Dahası yokluk ya "varlık-olmamak"tan ibarettir ya da varlıktan daha genel olan "şeylik-olmamak"tan ibarettir. Zira şeylik varlığın ötesindeki mâhiyet hakkında da söylenir. Oysa icap ile selb arasında bir orta yoktur.

وهؤلاء قوم نبغوا في ملّة الإسلام ومالوا^١ إلى الأمور العقلية، وما كانت لهم أفكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل للصوفية من الأمور الذوقية، ووقع بأيديهم ممّا نقل جماعة في عهد بني أمية من كتب قوم كانت أساميهم تُشبه أسامي الفلاسفة، فظنّ القوم أنّ كل اسم يوناني هو اسم فيلسوف. فوجدوا فيها كلمات استحسوها^٢ وذهبوا عليها وفرّعوها رغبةً في الفلسفة وانتشرت في الأرض. وهم فرحون بها، وتبعهم جماعة من المتأخرين وخالفوهم في بعض الأشياء، إلّا أنّ كلّهم إنّما غلطوا بسبب^٣ ما سمعوا أسامي يونانية لجماعة صنفوا كتباً يُتوهم أنّ فيها فلسفةً وما كان فيها شيء منها، فقبلها متقدّموهم وتبعهم فيها المتأخرون، وما خرجت الفلسفة إلّا بعد انتشار أقاويل^٤ عامّة يونان وخُطباؤهم وقبول الناس لها. واعلم أنّ الذين حكينا كلامهم في شيئية المعدوم أوجبوا أشياء لا موجودة ولا معدومة، فكلّ أمر عامّ عندهم وكلّ مميّز حال لا موجود ولا معدوم، فمنهم من يقول إنّها كما ليست بموجودة ولا معدومة ليست بمعلومة ولا مجهولة ولا معقولة، ومن هؤلاء من يقول إنّ منها أموراً محسوسة.

وأعجب الأشياء ما ليس بموجود ولا معلوم^٥ وهو يُحسّ، ثمّ إذا لم تكن معلومةً فالكلام فيماذا؟ وهل يعلم أنّها ليست بموجودة أم لا يعلم؟ فإن لم يعلم فكيف حكم به؟ وإن غلّم أنّها ليست بموجودة ولم يعلمها بوجه من الوجوه فيماذا^٦ علم أنّها ليست بموجودة؟ وكيف صحّ التصديق دون تصوّر؟ وإذا لم يعلم فلم لم يسكت؟ وهل هو إلّا الاعتراف^٧ بالهذيان؟ ثمّ العدم إمّا أن يكون عبارةً عن اللاوجود أو عبارةً عن اللاشيئية التي هي أعمّ من الوجود لما أنّها تقال على الماهية التي هي وراء الوجود، وليس بين الإيجاب والسلب واسطة،

١ ل: وقالوا.

٢ ل: استحسّوا.

٣ ل: لسبب.

٤ خ: أمائل.

٥ د، ط، ل: وخطباء قراهم.

٦ د، ط: ولا معدوم.

٧ د، ط: فيماذا.

٨ د، ط: هو إلّا اعتراف؛ ل: هذا إلّا اعتراف.

Eğer yokluk, varlık-olmamaktan ibaret olup şey de varlık ve varlık olmamanın dışında değilse bu durumda şey, varlık ve yokluğun dışında olmaz. Eğer yokluk, şeylik-olmamak olursa bu durumda onun ilk meseledeki ma'dumun bir şey olduğu görüşü geçersiz olur. Zira bu veçhe göre bunun manası, şey-olmayanın bir şey olmasıdır. Oysa bu imkânsızdır. Dahası yokluk, şeylik-olmamaktan ibaret olduğunda ma'dum olan mâhiyetlerin sıfatları da ma'dum olur. Bu durumda mâhiyetlerin tamamı bu kısma göre “şey” olmaz. Bu mâhiyetler mevcut olduğunda fâil, onlara bir şeyi vermiş olur ki artık şey-olmama, onlarla eş zamanlı olarak devam etmez. Dolayısıyla şeylik ve sebat mümkündür. Bu durumda şeylik-olmama ve şeylik, sebat ve nefiy mümkün olur. Böylece nefyedilmiş bir şey, mümkününe dönüşür. Oysa onlara göre bu imkânsızdır. Eğer “yokluk,” şeylik-olmama, varlık-olmama ve insanlık-olmama gibi özel bir mâhiyetin selbi olmama değilse, bu durumda “insanlık-olmama”, mevcut olan birçok şeye yüklenir ve bunların, yoklukla nitelenmesi doğru olmaz. Dolayısıyla yokluk, tabiatın hâsıl kıldığı bir mana olur ki, bu bir konuda bulunmuyorsa cevherdir, bulunuyorsa arazdır ya da herhangi bir sıfattır ve her sıfatın sabit bir mahalli vardır. Bu durumda imkânsız olan ma'dum sabit olur, zira yokluk olan subûtî mana onu sabit kılmıştır. Oysa bu imkânsızdır.

Başka Bir Yöntem:

Siyahlığın renkliliği ve umûr-i âimme sabit olup yine siyahlığı diğer renklerden ayıran şeyler ve varlık sabit olduğu halde siyahlık ma'dum olduğunda, varlığın sabit olması bakımından siyahlık varlıkla nitelenirken; renkliliğin, özel ayırt edici şeylerin ve umûr-i âimmenin sabit olması bakımından siyahlığın mâhiyeti tahakkuk eder. Bu şeylerin tamamının varlıkları sabittir fakat bunu fâil vermemiştir. Zira fâil, varlığı verendir. Varlıkların başka bir varlığı yoktur ki fâil onu versin. Dolayısıyla siyahlığın yokluk hali, varlık haliyle aynıdır; zira fâil, mâhiyetleri sabit olan sıfatları vermediği gibi, sabit varlıkları da vermez. Fâil her ne kadar varlığı vermiş olsa da varlığın başka bir varlığı yoktur ki, fâil onu vermiş olsun. Hem nasıl versin ki? Varlığın varlığının hali, bizzat varlığın hali gibidir.

فإن كان العدم عبارة^١ عن اللاوجود والشيء لا يخرج عن الوجود واللاوجود فلا يخرج عن الوجود والعدم؛ وإن كان عبارة عن اللاشيئية فبطل مذهبه في المسألة الأولى أن المعدوم شيء، فإنه يكون على هذا الوجه معناه أن^٢ اللاشيء شيء، وهو محال. ثم إذا كان العدم عبارة عن اللاشيئية فالماهيات المعدومة معدوم صفاتها، فكُلها لا شيء على هذا القسم،^٣ فإذا وجدت فقد أفادها الفاعل ما لم يبق معه اللاشيئية، فالشيئية والثبات ممكنان،^٤ فيمكن اللاشيئية والشيئية والثبات والنفي،^٥ فصار المنفي ممكناً وكان عنده ممتنعاً. وإن لم يكن العدم هو اللاشيئية واللاوجود ولا سلب^٦ ماهية خصّة كاللإنسانية فإنّ اللإنسانية تُحمل على أشياء كثيرة هي موجودة ولا يصح وصفها بالعدم، فيكون العدم معنًى محصل الطبيعة: إمّا جوهر إن كان لا في موضوع، أو عرض إن كان في موضوع، أو صفة ما وكلّ صفة لها محلّ ثابت، فالمعدوم الممتنع يكون ثابتاً لتثبت المعنى الثبوتي الذي هو العدم، وهو محال.

طريق آخر:

هو أنّه إذا كان السواد معدوماً ولونيته والأمر العامة ثابتة ومميّزات السواد من سائر^٧ الألوان والوجود ثابت فمن حيث ثبات الوجود يوصف به، ومن حيث ثبات اللونية والأمر المميزة الخاصة والأمر العامة تتحقّق ماهيته، وهذه الأشياء كلّها وجوداتها ثابتة لا يفيدها الفاعل، فإنّ الفاعل يعطى الوجود، وليس للوجودات وجود آخر حتّى يعطيه الفاعل، فالسواد حال عدمه بعينه حال وجوده إذ لا يفيد الفاعل الصفات الثابتة الماهيات ولا الوجودات الثابتة، وإن كان الفاعل أفاد الوجود وليس للوجود وجود ليعطيه،^٨ كيف وحال وجود الوجود كحال نفس الوجود.

١ - عبارة.

٢ - ط - أن.

٣ - ط: التقسيم.

٤ - ر: ممكنتان.

٥ - ر: والمنفي.

٦ - خ: ولا يسلب.

٧ - من سائر.

٨ - ل: يعطيه.

Eğer bu fikri ileri süren kimse, “Fâil varlığın sabit oluşunu verir.” derse bu durumda sabit oluş onu vermesinden önce nefyedilmiş olur. Dolayısıyla onun tahakkuk etmesi imkânsızdır. Oysa varlık, sabit oluştan önce nefyedilmişti. Dolayısıyla onun sebatan sonraki hali de böyle olur. Dahası sabit oluş ve varlık, fâilin vermesinden önce sabit olmadığına bu ikisinin imkânı sabit olmaz. Zira bir sıfatın sabit oluşunun, sabit olmayan bir şeyden ileri geldiği tasavvur edilmez. Dolayısıyla bu ikisi, fâilin vermesinden önce mümkün olmadığı gibi, zorunlu da değildir. Zorunlu ve mümkün olmayan bir şey, imkânsızdır. Bu durumda onun görüşüne göre bunların tümü imkânsızdır. Oysa bu, imkânsızdır. Dahası, sabit oluş ifadesinden ancak varlık anlaşılır. Sabit oluş eğer zihnî ise varlık zihnî olur; aynî ise varlık aynî olur. Biz yokluk ile ancak varlık-olmamayı kastederiz. Mevcut olmayan bir şey, ma’dumdur. Eğer o, yokluğu başka bir manada kullanıyorsa o manayı açıklasın! Bu yerde o, zaruri olarak aciz kalacak ve savunduğu şeyi tekrar söyleyecektir. Ma’dumun bir şey oluşu, haller ve onların ne mevcut ne de ma’dum oluşu konusundaki hataları, zihnî manalara vâkıf olmamaları sebebiyledir.

Onlar ilim ehlinin “Tümeller, her bakımdan mevcut değildir; zira onların âyanda varlığı yoktur. Yine tümeller, her bakımdan ma’dum değildir; zira tümellerin zihinde bir varlığı vardır. Dolayısıyla tümeller, zikri geçen iki itibara göre ne mevcut ne de ma’dumdur.” dediğini duymuş ve buna bağlı olarak hataya düşmüş olabilirler.

Bir grup insan da “Yaratıcı mevcuttur veya ma’dumdur.” demekten kaçınmış ve böylelikle şüphe içinde kalmıştır. Onları buna sevk eden şey, mevcut lafzının, ismi meful kalıbı üzere gelmesi sebebiyle vehmettikleri mana [yani daha önce yokken var olan şeyin manası] olup Yaratıcıyı bundan münezzeh kılmışlardır. Yine onlar [mevcut lafzının] Yaratıcı için kullanılmasının bulunuş (*vicdan*) [masterından türeyen bir kelime] olduğunu vehmedip O’nun künhüne vâkıf olmak imkânsız olduğu için akli ve hissî bir bulunuşla O’nun var olmasını mümkün görmemişlerdir. İmdi, lafız sebebiyle olan gerekçenin durumu kolaydır. Hatta zikri geçen manada mevcudiyet O’ndan selb edilse bile bu doğru olur ve bunda ihtilaf olmaz. “Eğer Yaratıcı mevcut ise bu durumda mevcutlar varlıkta O’na ortak olur.” şeklinde delil getiren kimseler, Yaratıcıyı mücerret olarak eylemsiz kılan görüşü benimsemiş olurlar.

وإن قال إنه يفيد ثبات الوجود فالثبات كان قبل إفادته منفياً فيكون ممتنع التحقق، والوجود كان قبل الثبات أيضاً منفياً^١ فحاله كذا. ثم^٢ الثبات والوجود إذا كانا قبل إفادة الفاعل غير ثابتين فإمكانهما غير ثابت، إذ لا يتصور ثبوت صفة لأمر غير ثابت، فهما قبل إفادة الفاعل غير ممكنين وليسا بواجبين أيضاً، وما ليس بواجب ولا ممكن فهو ممتنع، فالأمور كلها ممتنعة على رأيه، وهو محال. ثم لا يفهم من الثبات إلا الوجود إن كان ذهنيًا فذهني وإن كان عينيًا فعيني، ونحن لا نعني بالعدم إلا اللاوجود، وما ليس بموجود فهو معدوم، فإن اصطلاح هو على معنى آخر فليست مفهومه، وبالضرورة يعجز في هذا الموقف ولا يتأتى^٣ إلا بما يكون عليه. وغلطهم في أن المعدوم شيء وفي الأحوال وأنها لا موجودة ولا معدومة بحسب عدم وقوفهم على المعاني الذهنية.

وربما سمعوا أهل العلم يقولون: «إن الكليات غير موجودة من جميع الوجوه إذ ليس لها وجود في الأعيان ولا معدومة من جميع الوجوه إذ لها وجود في الذهن، فهي لا موجودة ولا معدومة بالاعتبارين^٤ المذكورين» فغلطوا.

وجماعة من الناس أيضاً تحاشوا أن يقولوا: «إن الباري موجود أو معدوم» ووقعوا في زيغ، والذي أوقعهم في ذلك ما توهموا بسبب^٥ اللفظ أنه على صيغة المفعول فقدسوه عن ذلك؛ وتوهموا أيضاً أنه من الوجدان وما جوزوا أن يوجد لا وجداناً عقلياً لاستحالة الاكتناه ولا حسياً. وما بسبب^٦ اللفظ أمره^٧ سهل حتى إنه^٨ إن سلب الموجدية بالمعنى المذكور يصح، ولا يتأتى النزاع فيه. فأما الذين احتجوا بأنه «إن كان موجوداً شارك الموجودات في الوجود» فقد ذهبوا إلى مجرد التعطيل،

١ خ، ر: منفي.

٢ د: فحاله كدائم.

٣ د، ط، ل: ولا يأتي.

٤ ل: بالاعتبار.

٥ خ: تسبب.

٦ خ، ر: تسبب.

٧ ل: فأمره.

٨ خ، ر - إنه.

Zira Yaratıcı hakkında “O’nun bir hakikati vardır.” demek doğru değildir. Zira bu O’nun hakikat mefhumunda [diğer] hakikatlere ortak olmasını gerektirir. Aynı şekilde, “O’nun bir mâhiyeti vardır.” demek de benzer gerekçeden hareketle, doğru değildir. “O bir şeydir.” demek de doğru değildir, zira bu O’nun şeylikte diğer şeylere ortak olmasını gerektirir. Bu durumda “O, şey olmayandır”. Zira bir şeyin (*emr*), selb ve icabın dışında olması imkânsızdır. Yine, O’nun bir hüviyeti ve sebatı vardır.” demek de doğru değildir. Hüviyete ve sebata sahip olmayan bir şey, kendisinden şeyliğin salt nefiy ile selbedildiği nefyedilmiş bir şeydir. Dahası O’nun herhangi bir ciheti de bilinemez. Aksi halde bu, herhangi bir ortaklığı gerektirir. Bu durumda bu ebleh kişi, neyden haber verecek ve hangi şey hakkında konuşacaktır? Varlık ve yokluk hakkındaki görüşlerini zikrettiğimiz bu gruplar, muhatap alınmayı hak etmez. Ne var ki, bu grupların nazar ehlinden sayıldığını veya bir görüşe sahip olduklarını zanneden bazı ebleh kimseler gördüğümüz için bu grupların bazı hayallerini zikretmek istedik.

[Zorunluluk, İmkân ve İmkânsızlığın Tarifi]:

Zorunluluk, imkân ve imkânsızlığa gelecek olursak, bazı kimseler bunları tarif etmeye çalışmış ve kısır döngü içerecek şekilde imkânsız “Mümkün olmayan bir şeydir.” diye, mümkünü de “İmkânsız olmayan şeydir.” diye tarif etmiştir. Bu tarifi bozukluğu açıktır. Yine onlar zorunluyu “Yokluğunun farz edilmesi imkânsızlığı gerektiren şeydir.” diye, mümkünü de “Varlığını ve yokluğunu farz etmenin imkânsızı gerektirmediği şeydir.” diye tarif etmişlerdir. Bazı insanlar da imkânsızın mümkün olmayan bir şey diye tarif edilmesi sebebiyle bunun kısır döngü olduğunu zannetmiştir. Oysa bu hatadır. Zira bu tarif genel mümkün hakkındadır. Oysa “Mümkün, varlığı ve yokluğu imkânsızı gerektirmeyen şeydir.” şeklindeki tarif, özel mümkün hakkındadır. Dolayısıyla kısır döngü gerekmez. Üstelik imkânsız “Olmaması gerekli olan şeydir.” diye tarif eden ve zorunluyu da zikrettiğimiz şekilde tarif eden kimse bu tarifiyle kısır döngüye düşer. Özel mümkünün tarifinde zikredilen şeyde ise kısır döngü hiçbir şekilde söz konusu değildir. Fakat bu tarifler, başka yönlerden dolayı hatalıdır. Bu tariflerden biri de şudur: “Zorunlu, yokluğunun farz edilmesi muhali gerektiren şeydir.” Oysa zorunlunun bizzat yokluğu imkânsızdır.

فإنه لا يصحّ أن يقال إنّ له حقيقةً إذ يلزم منه أن يشارك الحقائق في مفهوم الحقيقة؛ ولا أنّ له ماهيةً لمثل ذلك ولا أنّه شيء، فإنه يلزم مشاركته للأشياء في الشيئية فهو^١ لا شيء، إذ يستحيل أن يخرج عن السلب والإيجاب أمر؛ ولا أنّ له هويةً وثباتاً، والذي لا هوية له^٢ ولا ثبات له هو منفي مسلوب الشيئية نفي صرف. ثم لا يتأتى أن يُعرف بجهة من الجهات وإلا يلزم منه شركة ما، فعمّاذا يُخبر هذا الأبله وعلى أي شيء يتكلّم؟ وهؤلاء الفرق الذين ذكرنا كلامهم في الوجود والعدم لا يستحقّون المخاطبة، إلا أنا لَمّا رأينا من البله من يظنّ أنّهم يُعدّون من أهل النظر أو لهم كلام أردنا أن نذكر بعض هوساتهم.

[في تعريف الوجوب والإمكان والامتناع]

وأما الوجوب والإمكان والامتناع فقد تصدّى بعض الناس لتعريفها وعرف بما يتضمّن دوراً: أمّا الممتنع فقد عرّفه بأنّه ما ليس بممكن، ثمّ عرّف الممكن بما ليس بممتنع، وظاهر فساده. وعرفوا أيضاً الواجب بأنّه الذي يلزم من فرض عدمه محال، والممكن بأنّه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال. وبعض الناس ظنّ أنّ هذا دور بسبب ما عرفوا من أنّ الممتنع ما ليس بممكن، وهو خطأ. فإنّ ذلك هو الممكن العاقبي، وهذا الذي عرّفه بأنّه الذي لا يلزم من وجوده وعدمه محال هو الممكن الخاصّي فلا دور. بلى^٣ من عرّف الممتنع بما يجب أن لا يكون وعرّف الواجب بما ذكرنا فدار تعريفه، وأمّا ما ذكر في تعريف الممكن الخاصّي فلا دور فيه أصلاً. ولكن^٤ هذه التعريفات خطأ من وجوه أخرى: من جملتها أنّه ذكر «أنّ الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال» والواجب نفس عدمه محال.

١: لأن.

٢: ر: فهي.

٣: د، ط، ل - له.

٤: الشبيه.

٥: د، ط، ل - لما.

٦: ر: بل.

٧: د، ط + في.

Bu, başka bir imkânsızlık sebebiyle değildir; bilakis bu, bazen başka bir imkânsız gerektirmez veya gerektirdiği şey bizzat yokluğundan veya bizzat yokluğunun farz edilmesinden daha açık ve daha görünür değildir. Yine, “İmkânsız (*mümteni*), varlığının farz edilmesi muhali gerektiren şeydir.” şeklindeki tarif de bu cümledendir. Dolayısıyla muhal, imkânsızın kendisidir ki, bu da bir şeyi kendisiyle tarif etmektir. Dahası onun imkânsız oluşu, bunu gerektiren şey sebebiyle değildir. Oysa özel mümkün, varlığın ve yokluğun imkânsızlığı değildir. O buna, varlığının ve yokluğunun farz edilmesini gerektirmemesi itibariyle değil bizâtihi sahiptir. Dahası, pek çok şeyin varlıklarının ve yokluklarının farz edilmesinin muhali gerektirmesi başka şeyler sebebiyledir. Dolayısıyla bir şey bazen ilave şeyler sebebiyle imkânsız ve zorunlu olur; bu şeylerin açık hususlardan alınması gerekir [aksi halde] bu tarifler, bu şeylerden hiçbirini tarif edemez. Zorunluyu muhal ile tarif eden kimse, sanki insanların örfünde muhal lafzının daha çok kullanıldığını ve bunun insanlar nezdinde daha meşhur olduğunu düşünmüştür. Eğer tarif gerekli ise zorunluluğun apaçık olarak alınması gerekir. Nasıl alınması ki? Zorunluluk, varlığın kesinleşmesidir. Yine varlık, yokluktan daha açıktır. Dahası, imkân zaruretin iki taraftan [yani varlığın veya yokluğun] selb edilmesiyle tarif edilir; imkânsızlık ise zarureti selb üzere ispat ile tarif edilir. Varlık, zorunluluk, imkân ve benzerinin zihnî şeyler ve itibarî nitelikler mi olduğu, yoksa böyle olmayıp tam tersine âyanda bağımsız sûretlere sahip şeyler mi olduğuna gelecek olursak, bununla ilgili derinlikli inceleme ileride gelecektir. Zira bu en önemli araştırma konularından biridir.

[Hak]:

Bil ki, “hak” kelimesiyle bazen mutlak olarak “âyandaki varlık”, bazen “devamlı varlık”, bazen “zâtı gereği Zorunlu Varlık”, bazen hak etmesi itibariyle “bir şeyin hak ettiği şey”, bazen “bir durumun hedeflenen amaca götüren bir şey olması”, bazen “bir durumun doğru ve aklî amaca sahip olması”, bazen de âyanda gerçekleşen şeye mutabık olması itibariyle “sözün ve inancın hali” ve yine “sözün zihindekine uygunluk (*mutabakat*) itibariyle olan hali” kastedilir.

وليس لأجل محال آخر يلزم، بل قد لا يلزمه^١ محال آخر أو لا^٢ يكون ما يلزمه أظهر ولا أبيض من نفس عدمه أو نفس فرض عدمه. وكذا ما يقال «إن الممتنع ما يلزم من فرض وجوده محال»، فالمحال نفس الممتنع وهو تعريف الشيء بنفسه ثم ليس امتناعه لما يلزمه. والممكن الخاصي ليس بممتنع الوجود والعدم، وذلك له بذاته لا بما أنه لا يلزم من فرض وجوده وعدمه. ثم كثير من الأشياء يلزم من فرض وجودها وعدمها محال لأمر أخرى، فقد يمتنع ويجب الشيء بأمر زائدة. وهذه الأشياء ينبغي أن تؤخذ من الأمور البينة، فلا يُعرّف شيء منها. والذي عرّف الواجب بالمحال فكأنه وجد في عرف الناس لفظة المحال أكثر استعمالاً، فكأنها^٣ أشهر عندهم. وإن كان ولا بد من التعريف فليؤخذ الوجوب بيئاً، كيف وهو؛ تأكد الوجود، والوجود أظهر من العدم. ثم يُعرّف الإمكان^٤ بسلب الضرورة عن الطرفين، والامتناع بإثبات الضرورة على السلب. وأمّا أن الوجود والوجوب والإمكان وما أشبهها هي أمور ذهنية وأوصاف اعتبارية أم ليست كذا، بل هي أمور لها صور في الأعيان مستقلة؛ فإنه سيأتي عليها بحث شديد الاستقصاء لأنها من^٥ أهمّ مواقع البحث.

[في الحق]:

واعلم^٦ أن الحق قد يُعنى به الوجود في الأعيان مطلقاً، وقد يُعنى به الوجود الدائم، وقد يُعنى به وجود^٧ الواجب لذاته، وقد يُعنى به ما يستأهل له الشيء من حيث هو كذا، وقد يُعنى به كون الأمر مؤدياً إلى الغاية المقصودة منه، وقد يُعنى به كون الأمر ذا غاية^٨ عقلية صحيحة، وقد يُعنى به حال القول والاعتقاد من حيث مطابقتها للشيء الواقع في الأعيان وحال القول من حيث مطابقته لما في النفس أيضاً،

١ خ، ر: لا يلزم.

٢ د: آخر ولا.

٣ د، ط، ل: وكأنها.

٤ خ، ر: الوجوب ثبتا وهو.

٥ ل: المكان.

٦ خ، ر: أو.

٧ ل - من.

٨ ل: فصل.

٩ د، ط: الوجوب؛ ل: الوجود.

١٠ خ: الأمر دائما به.

Hak mefhumunun bu son itibarı, doğru/sâdık anlamındadır. Bazen denilir ki, “hak oluş” kendinde şeyin, söze ve akde nispeti için kullanılır. Doğruluk/sıdk ise sözün ve akdin kendinde şeye nispeti için kullanılır. Buradaki fark zorlama gibidir. Zira “hak söz” ve “doğru söz” denildiğinde her ikisiyle de bu sözün haricî şeye uygunluğu kastedilir. Dahası bu başka yönden de uygunluk gerekir.

Onlar demişlerdir ki hak ile nitelenmeyi en çok hak eden söz, doğruluğu devamlı olan sözdür. Bundan daha çok hak edeni de doğruluğu evvelî olan sözdür, tıpkı “İcap ile selb arasında orta yoktur.” sözü gibi. Batıl ise hakkın kısımlarının karşısındaki şeydir.

Bir grup insan herhangi bir sözün ve herhangi bir akdin haklılığını inkâr etmiştir. Onlarla konuşmaya başlamanın yolu onlara şunu söylemektir: “Siz inkârınızın hak veya batıl olduğunu biliyor musunuz yoksa şüphe mi ediyorsunuz?” Eğer onlar, inkârlarının hak olduğunu bildiklerine hükmediyorlarsa herhangi bir bilginin hak olduğunu kabul ediyorlar demektir. Eğer iddialarının batıl olduğunu bildiklerini kabul ediyorlarsa, herhangi bir bilginin hak olduğunu, yani iddialarının batıl olması bilgisini kabul ediyorlar demektir. Dahası onlar “Asla hak yoktur.” şeklindeki sözlerinde yer alan iddialarının batıl olduğunu bildiklerinde, şeylerin hak olduğunu kabul ediyorlar demektir. Böylece onların hakkı inkâr etmeleri geçersiz olur. Eğer onlar “Biz şüphe ediyoruz.” derlerse onlara “Siz şüphe duyduğunuzu biliyor musunuz yoksa siz şüphe duyduğunuzu inkâr mı ediyorsunuz ve bu sözlerden muayyen bir şey anlıyor musunuz?” denir. Eğer onlar “Evet, biz şüphe duyuyor ve inkâr ediyoruz. Sözlerden de muayyen bir şeyi anlıyoruz.” derlerse bu durumda onlar herhangi bir bilgiyi ve herhangi bir hakkı kabul ediyorlar demektir. Eğer onlar “Biz hiçbir şekilde ne bir şey anlıyoruz ne de şüphe duyduğumuzu ve inkâr ettiğimizi, ne var ne de yok olduğumuzu biliyoruz.” derlerse onlara sunulan delil geçersiz olur. Onları doğruya ulaştırmaktan da ümit kesilir. Onlara ancak ateşe girmeleri teklif edilir. Zira ateş ve ateş olmayan, onlar nazarında birdir. Onlara vurulur da. Zira elem ve elem-olmayan, onlar için birdir.

وهذا الاعتبار من مفهوم الحقّ هو الصادق. وقد قيل إنّ الحقيقة تقال لنسبة الأمر في نفسه إلى القول أو العقد،^١ والصدق لنسبة القول أو العقد إلى الأمر في نفسه، وكان^٢ هذا الفرق فيه تعسف ما، فإنّه إذا قيل: «قولٌ حقٌّ، وقولٌ صادقٌ»^٣ في كليهما لا يراد إلّا مطابقة ذلك القول للأمر الخارج، ثم لا بدّ من المطابقة من ذلك الجانب الآخر.

قالوا: وأحقّ الأقاويل بالحقيقة ما يدوم صدقه، وأحقّ من ذلك ما يكون صدقه أوليًا وهو كالقول بأن «لا واسطة بين الإيجاب والسلب»، والباطل بإزاء أقسام الحقّ.

وجماعة من الناس أنكروا حقيقة قول ما وعقد ما، وسبيلُ مُفَاتَحَتِهِمْ^٤ أن يقال لهم: هل تعلمون أنّ إنكاركم حقّ أو باطل أو تشكّون.^٥ فإن حكموا بأنهم يعلمون أنّ إنكارهم حقّ فقد اعترفوا بحقيقة علم ما، وإن اعترفوا بأنهم يعلمون بطلان دعواهم فقد اعترفوا أيضًا بحقيقة علم ما وهو علمهم ببطلان دعواهم، ثم إذا علموا بطلان دعواهم في قولهم: «إن لا حقّ أصلًا» فقد اعترفوا بحقيقة أشياء وسقطَ إنكارهم للحقّ.^٦ وإن قالوا: «شكّنا»، فيقال لهم: «هل تعلمون أنّكم شكّتم أو أنّكم أنكرتم؟ وهل تفهمون من الأقاويل شيئًا معيّنًا؟» فإن قالوا: «نعم شكّنا وأنكرنا» وأنا نفهم من الأقاويل شيئًا معيّنًا، فقد اعترفوا بعلم ما وحقّ ما؛ وإن قالوا: «لا نفهم أبدًا شيئًا ولا نعلم أنّا نشكّ أو ننكر أو نحن موجودون أو معدومون» سقطَ الاحتجاجُ معهم ولا يُرجى منهم الاسترشاد، فليس إلّا أن يكلفوا بدخول النار فإنّ النار واللانار واحد؛ ويضربوا فإنّ الألم واللاألم واحد.

١ ل: القول والعقد.

٢ د: وكان.

٣ خ، ر: صدق.

٤ د، ل: بالحقيقة.

٥ ر: فالقول.

٦ ل: معالجتهم.

٧ خ: تستلون.

٨ خ، ر: الحق.

٩ د، ط، ل: نعلم شكنا وإنكارنا.

Fasıl: Varlık ve Yokluk Hakkında İcmalî Bir Söz

Öğrendiğin üzere yokluk ancak varlıkla tasavvur edilir ve düşünülür. Nitekim mevcudun dikkate alınması, varlığın dikkate alınmasından başka olduğu gibi, yine ma'dumun dikkate alınması, yokluğun dikkate alınmasından başkadır.

Mevcut, üç kısımdır: [1] Lizâtihi/zâtı gereği ve bizâtihi/zâtıyla mevcut, [2] bizâtihi olmaksızın lizâtihi mevcut ve [3] ne lizâtihi ne bizâtihi mevcut. Lizâtihi ve bizâtihi mevcut, el-Evvel Teâlâ'dır. Zira O, başka bir sebeple değil bizâtihi/kendiyle mevcuttur. Yine O, lizâtihi/kendi için mevcuttur, zira O'nun varlığı heyetlerde olduğu gibi başkası için değildir. Bizâtihi değil de lizâtihi mevcut ise mahalle ihtiyaç duymayan cevherdir. Cevher, başkası sebebiyle mevcut olduğu için bizâtihi mevcut değildir. Zira bildiğin üzere onun varlığının bir sebebi vardır. Ancak cevher, varlığı başkası için olan heyet gibi olmadığından, lizâtihi mevcuttur. Ne lizâtihi ne bizâtihi mevcut olan şeyin örneği ise arazdır. Zira varlığının bir sebebi olduğu için o bizâtihi değil aksine kendisinin sebebi olan şeyle mevcuttur; varlığı, içinde bulunduğu cevher için olduğundan varlığı lizâtihi/kendisi için değil aksine başkası içindir.

Mevcut bazen bizzat mevcut ve bilaraz mevcut kısımlarına ayrılır. Bizzat mevcut ister zorunlu veya mümkün olsun ister cevher veya araz olsun, âyanda bağımsız bir husûle/varlığa sahip olan her şeydir. Zira bunların her biri zâtında bir varlığa sahiptir. Siyahlığın bizzat varlığı, mahallinin varlığı ile aynı değildir. Zira bazen siyahlık var olmadığı halde mahalli var olur. Siyahlık için özelleştiği başka bir yeni varlık söz konusu olur. Bu durumda siyahlık, her ne kadar bizâtihi ve lizâtihi mevcut olmasa da bizzat mevcuttur. Bu itibara göre o, zâtında mevcuttur. Bilaraz mevcuda gelince, hareketsizlik ve güç yetmeme gibi ademî/yoklukla ilişkili şeyler; yine âyanda tahakkuk etmeyen itibarî şeyler böyledir. İleride geleceği üzere bunların âyanda bilaraz mevcut olduğu söylenir. "Şey" in siyah ve beyaz oluşu da böyledir. Zira siyah oluş ve beyaz oluşun kendisi siyahlık ve beyazlığın kendisiyle kâim olduğu şeyin, yani onları kâim kılan şeyin zâtına ilave bir şey değildir.

فصل: في كلام إجمالي أيضًا في الوجود والعدم

قد علمت أن العدم لا يتصور ولا يُعقل إلا بالوجود، وكما أن الموجود اعتباره غير اعتبار الوجود فكذاك اعتبار المعدوم غير اعتبار العدم.

والموجود ينقسم إلى موجود لذاته وبداته، وإلى موجود لذاته لا بذاته، وإلى موجود لا لذاته ولا بذاته. فأما الموجود الذي هو لذاته وبداته هو الأول، فإنه موجود بذاته لا بسبب آخر وموجود لذاته إذ ليس وجوده لشيء غيره كالهيات. وأما الموجود لذاته لا بذاته فهو الجوهر المستغنى عن المحل، فهو من حيث إنه موجود بغيره^١ ليس بموجود بذاته لأن لوجوده سبباً على ما تعلم،^٢ ومن حيث إنه ليس كالهيات التي وجودها غيرها فهو موجود لذاته. والذي ليس بموجود لذاته ولا بذاته كالعرض،^٣ فإنه من حيث إن لوجوده سبباً ليس موجوداً بذاته بل بسببه، ومن حيث إن وجوده للجوهر الذي هو فيه ليس وجوده لذاته بل لغيره.

والموجود قد^٤ ينقسم إلى ما هو موجود بالذات وإلى ما هو موجود بالعرض. أما الموجود بالذات فكل ما له حصول في الأعيان مستقلاً كان واجباً أو ممكناً جوهرًا أو عرضًا، فإن لكل منها وجودًا في ذاته وليس وجود السواد بعينه هو وجود محله، فإنه قد يوجد محله ولا سواد ويتجدد للسواد وجود آخر منفرد به، فالسواد وإن لم يكن موجوداً بذاته ولا لذاته فهو موجود بالذات وموجود في ذاته على هذا الاعتبار. وأما الموجود بالعرض فكالعدميات كالسكون والعجز وكالاعتبارات التي لا تتحقق في الأعيان، ويقال عليها إنها موجودة في الأعيان بالعرض وسيأتي، وكذا كون الشيء أسود وأبيض فإن الأسودية نفسها والأبيضية ليست أموراً زائدة على ذات ما قام به السواد والبياض ونفس السواد والبياض.

١ خ: إجمالي اتصالي.

٢ ل: وقد.

٣ ر: بغير.

٤ خ: سبب.

٥ خ، ر: ستعلم.

٦ ل: كالعرض.

٧ ل - قد.

٨ خ: وجود إلى.

Bu hususların tahkiki birazdan gelecektir. Bazen lizâtihi mevcut ile kastedilen, bizâtihi mevcutla kastedilen ile aynıdır. İbarelerde tartışma olmaz.

Bir grup, “şey”in yok olduktan sonra hüviyetinin iade edildiğini, “şey”in de bizzat daha önce olduğu şey olduğunu zannetmiştir. Oysa onlar iade edilen şeyle önceki şeyin varlığı arasında bir fark olduğunu kabul ederler. Dolayısıyla daha önce kendisindeki siyahlığın kaybolduğu bir mahalde yeniden başlama yoluyla hâsıl olan siyahlık ile iade edilen siyahlık, görüldüğü üzere, şu hususlarda ortaktır: Siyahlıkta yokluktan önce olan şeyle yokluktan sonra olan şey arasındaki ortaklık ve aralarına yokluğun girmesi. İade ile yeniden başlama arasında bir ayırıcı gereklidir. Oysa yokluktan önce ve sonra ne mahalde ne de siyahlıkta bir farklılık vardır. Zira bu ikisi [yani iade ve yeniden başlama] mahalde ve siyahlıkta ortaktır. Bunun sebebi şudur: Yokluk halinde iade edilen şey, varlığa sahip olması bakımından kendisine işaret edilen bir şeydir. Oysa yeniden başlayana bu şekilde [yani “varlığa sahip olması bakımından”] işaret edilemez. Dahası, bu ma’duma “O, mevcut olan şeydir” diye işaret etmek, “O, mevcut olmayan siyahtır” diye işaret etmek değildir. Zira yeniden başlayan siyahlık, kendisinden önce herhangi bir siyahlığın mevcut olduğu şeydir. Yahut siyahlığa mevcut olan zihnî bir siyahlık benzer olur veya uygun düşer. Önceki siyahlıktan sonra olan, yeniden başlayan siyahlığın durumu böyledir. Bunun sebebi şudur: İade edildiği farz edilen şey, yokluğa rağmen şahsî bir hüviyete sahiptir. Böylelikle onun hakkında varlık söz konusu olur. Aksi halde iki sûret arasında hiçbir fark olmaz. Kısaca “Ma’dum, şayet iade edilseydi bu durumda yeniden başlayan her şey, iade edilir veya yokluk halinde de şeyin hüviyeti mevcut olurdu.” Tâlinin iki kısmı geçersizdir, dolayısıyla mukaddem de geçersizdir.

İcmâlî Başka Bir Vecih:

Heyet bakımından türde ortak olan iki şeyi ayıran, mahaldir veya mahal aynı ise bu durumda ayıran zamandır.

وأما تحقيق هذه الأشياء فسيأتي من بعد. وقد يراد بالموجود لذاته نفس ما يفهم من الموجود بذاته، ولا مُشاحّة في العبارات.

وظنّ قوم أنّ الشيء ينعدم ثمّ تعاد هويّته وهو بعينه ما كان، وهم يعترفون بأنّ بين المُعاد والمستأنف وجوده فرقاً،^١ فالسواد^٢ الحاصل في محلّ بعد سواد بطل عنه قبل ذلك على سبيل الاستئناف، والسواد المُعاد على ما يرى اشتراكاً في اشتراك ما قبل العدم في السواديّة وما بعد العدم في السواديّة أيضاً وفي تخلّل عدم؛ ولا بدّ من فارق بين الإعادة والاستئناف، وليس الافتراق في المحلّ ولا في السواديّة قبل العدم وبعده فإنّهما اشتراكاً فيهما.^٣ فليس إلّا لأنّ المُعاد في حالة العدم كان مشاراً إليه بأنّه كان له وجود، والمستأنف لا يشار إليه بهذا. ثمّ الإشارة إلى هذا المعدوم بأنّه «هو الذي كان موجوداً» ليس بأنّ «سواداً ما كان موجوداً»، فإنّ المستأنف كان قبله سواداً ما موجوداً؛ أو أنّ سواداً يشابهه أو يطابقه السواد الذهنيّ كان موجوداً، فإنّ المستأنف بعد سواد سابق هذا حاله؛ فليس إلّا لأنّ المفروض مُعاداً كانت له هويّة متشخّصة مع العدم، فورد عليها الوجود، وإلاّ لا فرق بين الصورتين أصلاً. والحاصل أنّه لو كان المعدوم يعاد^٤ لكان كلّ مستأنف مُعاداً أو كان الشيء هويّته في حال عدمه موجودةً، وقسما التالي باطلان^٥ فالمقدّم باطل.

وجه آخر إجمالي:^٦

هو أنّ من الفارق بين المشاركيّن في النوع من الهيئات المحلّ أو الزمان^٧ إنّ اتّحد المحلّ.

١ خ، د، ر، ط: فرق.

٢ ل: بالسواد.

٣ د، ط، ل: فيها.

٤ ل: أن.

٥ خ: سواد.

٦ د، ط، ل: مشخّصة.

٧ ل - يعاد.

٨ خ، ر: باطل.

٩ خ: إجمال.

١٠ خ، ر: المحلّ والزمان.

Soru: Bunların fâil veya başka bir şey sebebiyle ayrılması mümkündür.

Cevap: Bu yerde onu tartışmıyoruz. Dolayısıyla bizim varsayımımız bu ikisinin fâilde ortak olduğudur. Hem nasıl ortak olmasın? Hakiki fâil size ve başkalarına göre şeylerin tamamı için birdir, her ne kadar burada ayrıntı olsa da buna yönelmenin bize bir zararı yoktur. Biz demiştik ki, benzer iki heyet arasındaki fark, zaman veya mahaldır. Mahalde ortaklaşan iki benzer şey arasındaki belirleyici ve ayırt edici zaman olduğuna göre ve zaman da iade edilen bir şey olmadığına göre, bu durumda bu zamanla şahsîleşen siyahlık, iade edilmez. Dolayısıyla iade edilmesi farz edilen şey/siyahlık, önceki siyahlıktan başkadır.

Soru: Farz edilen şey zamanının iade edilmesiyle geri döner.

Cevap: Zaman geri döndüğünde onun dönüş halinde bir varlığı ve dönüşten önce bir varlığı olur. Zira o mevcut idi. Eğer biz, “O mevcut idi.” ifadesinin manası, onun mâhiyeti ve zâtı şimdi mevcut olduğu halde onun mâhiyeti ve zatıdır dersek -ki onun Şimdiden önce “O, mevcut idi.” oluşu Şimdi mevcut olmasıdır- bu durumda o yok olmadığı gibi iade de edilmez. Oysa önce onun yok olduğu sonra da iade edildiği farz edilmişti.

Yine, zamanın daha önce mevcut olmaması gerekir. Yani zikredilen zamanın “O, mevcut idi.” şeklinde oluşu, onun zâtı olur. Oysa onun zâtı şimdi hâsıl olmuştur. “O mevcut idi” ifadesinin bundan başka manası yoktur. Dolayısıyla “O mevcut idi ve yok oldu.” şeklinde olan şey, bundan başkadır. Şu halde iade edilen ma’dum değil aksine başkasıdır. “Zaman mevcut idi, yok oldu sonra iade edildi.” sözümüzün “Onun zâtı, daha önce hâsıl iken yok oldu, dolayısıyla önceliğin kendisi iade edilmemiştir.” ifadesinden başka bir manası var ise, bu durumda iade edilen şey zaman değildir. Oysa iade edilen şeyin zaman olduğu farz edilmişti. Kısaca “Daha önce var olan zaman iade edilseydi, bu durumda zaman, zaman olmazdı.” Şu halde tâlî geçersizdir, dolayısıyla mukaddem de geçersizdir.

سؤال: يجوز أن يمتاز^١ بالفاعل أو غيره.^٢

جواب: لسنا نناقش في هذا الموضوع ففرضنا أنَّهما اتَّفقا في الفاعل، كيف والفاعل الحقيقي واحد عندكم وعند غيركم لجميع الأشياء، وإن كان فيه تفصيل لا يضرُّنا هاهنا النزول. فقلنا: من الفارق بين مثلي هيئة الزمان أو المحلِّ فإذا^٣ كان المميَّز والمعَيَّن بين المتشاركين^٤ في المحلِّ من المثلين الزمان، والزمان لا يعاد فالسواد المتشخَّص بذلك الزمان لا يعاد، فالمفروض^٥ مستعادًا يكون غيره.

سؤال: يعاد بإعادة زمانه.

جواب: الزمان إذا أُعيدَ يكون له في حالة العود وجودٌ وقبل^٦ العود وجودٌ فإنَّه كان موجودًا. فإن قلنا: إنَّ معنى «كان موجودًا» هو ماهيَّته وذاتُه وماهيَّته وذاتُه الآن موجودة فكونُه قبل الآن «كان موجودًا» هو كونه الآن موجودًا، فما انعدم وأُعيد، وقد فرض أنَّه انعدم وأُعيد.

وأيضًا يلزم أن لا يكون قبله موجودًا أي إذا كان كونُ الزمان المذكور «كان موجودًا» هو ذاته، وذاته حاصلة الآن وليس لـ «كان موجودًا» معنى غيره، فالذي «كان موجودًا وانعدم» كان غيره، فما أُعيدَ المعدوم، بل غيره. وإن كان لقولنا^٧ «كان الزمان موجودًا وانعدم فأُعيدَ» معنى غير «ذاته فائتًا وهي^٨ كونه حاصلاً فيما قبلُ فالقبيَّة نفسها ما عادت» فالمُعَاد ما كان زمانًا وقد فُرض زمانًا. والحاصل أنَّه لو أُعيدَ الزمانُ الذي كان من قبلُ لم يكن الزمانُ زمانًا، والتالي باطل فالمقدَّم باطل.

١ د، ط: يمتاز.

٢ د، ط، ل: وغيره.

٣ خ، ر: فإن.

٤ د، ط، ل: المتشاركين.

٥ خ، ر: والمفروض.

٦ د: وقيل.

٧ خ: كقولنا.

٨ ل: وهو.

Onların delilleri şudur: Varlığa sahipken yok olan bir şeyin zâtı gereği varlığının ikinci kez imkânsız oluşu ya zâtı gereğidir ya zâtının lâzımından dolaydır ya da zâtına ârız olan bir şeyden dolaydır. Eğer bu imkânsızlık, zâtı gereği olsaydı önceki varlığı mümkün olmazdı. Oysa onun daha önce mevcut olduğu farz edilmişti. Dolayısıyla bu imkânsızdır. Eğer bu imkânsızlık, zâtının lâzımından dolayı olsaydı onun ilk varlığı, daha önceki gibi mümkün olmazdı. Zira zâtın lâzımı ondan ayrılmaz. Eğer bu imkânsızlık zâtına ârız olan bir şeyden dolayı olsaydı ârız olan şeyin yok olması mümkün olurdu. Dolayısıyla bunun da yok olması mümkündür. Böylelikle onun iadesi mümkündür.

Araştırma ve Soruşturma:

Bu delil doğru değildir. İlkin, bir şeyin varlığının ikinci kez imkânsız oluşuyla kendi türünden kendisinden önce gelen bir tikelin başka bir tikeliden önce olması kastedilmez ki şöyle densin: Mâhiyeti sebebiyle ikincisi imkânsız olduğunda birincisi de imkânsız olur. Oysa bu imkânsızdır. Aksine onun varlığının ikinci kez imkânsız oluşu, varlık mefhumu sebebiyle değil mâhiyeti sebebiyledir. Zira bizim sözümüz mutlak varlık hakkında değil aksine ikinci kez olan varlık hakkındadır. Bu lafzın mefhumunun tahakkuku imkânsızdır.

Soru: Bir şeyin varlığının aynıyla iki zamanda devam etmesi mümkündür. Bu şey yok olduğunda yokluktan sonra onun varlığının ikinci zamanda olması mümkündür.

Cevap: “Yokluğundan sonra varlığının olması mümkündür.” sözün eğer zihinde bulunan bir şeye işaret ise, zihinde gerçekleşmesi imkânsız olan bir şey yoktur. Eğer zihinde bulunan şeyin benzerine herhangi bir vecihle bir işaret ise, o şeyin hakkında konuştuğumuz ma’dum olması gerekmez. Bilakis onun benzeri pek çok şey olabilir. Eğer senin bu sözün söz konusu şeyin kendisine işaret ediyorsa, yokluk halinde ona işaret etmek imkânsızdır. Dolayısıyla bizzat bu sözün doğruluğu imkânsız olduğu gibi, bu sözdeki işaret de geçersizdir. Önce oluşun iadesi imkânsızken, iddia sahibinin maksadına uygun düşecek şekilde meselenin kendisini tasavvur etmek de geçersizdir. Şeyin varlığı ikinci kez farz edildiğinde önce oluş olduğu şey olmaz. Dolayısıyla ifadede yer alan zamirler ve işaretler geçersizdir.

وحجّتهم أنّ الذي كان له وجود وانعدم فاستحالة وجوده لذاته ثانيًا إمّا أن يكون لذاته أو لللازم ذاته أو لعارض ذاته. فإن كان لذاته فما صحّ وجوده أوّلاً وقد فُرض أنّه كان موجودًا أوّلاً، هذا محال. وإن كان لللازم ذاته فما صحّ وجوده أوّلاً كما سبق لأنّ لازم الذات لا ينفكّ. وإن كان لعارض ذاته والعارضُ جائز الزوال فيجوز أن يزول فيجوز أن يعود.

بحث وتعقّب:^١

وهذه غير صحيحة. أمّا أوّلاً: فإنّ استحالة وجود الشيء مرّةً ثانيةً لا يُعنى به حصولُ جزئيٍّ من نوعه كان قبل جزئيٍّ^٢ آخر منه حتّى يقال: «إذا استحال الثاني لماهيّته^٣ يستحيل الأوّل» وهو محال؛ بل وجوده مرّةً ثانيةً مستحيل لماهيّته لا لمفهوم الوجود. فإنّّه ليس كلامنا في مطلق الوجود، بل الوجود مرّةً ثانيةً فإنّ مفهوم هذا اللفظ مستحيل التحقق.

سؤال: استمرار وجود الشيء في زمانين بعينهما ممكن، فإذا بطل فيجوز بعد البطلان وجوده في الزمان الثاني.

جواب: قولك «يجوز بعد عدمه وجوده» إن كان إشارةً إلى ما في الذهن فما في الذهن يستحيل وقوعه؛ أو إلى ما يماثل بوجه ما لما في الذهن فلا يلزم أن يكون هو المعدوم الذي فيه الكلام، بل يماثله أشياء كثيرة؛ أو إلى نفس ذلك وهو حالة العدم مستحيل^٤ الإشارة إليه. فنفس القول ممتنع الصحة والإشارة باطلّة، فالمسألة نفسها فاسدة التصوّر على ما يطابق غرض^٥ المدّعي والقبليّة ممتنعة العود، وإذا^٦ فرض ثانيًا لا تكون هي هو، فالمضمّرات^٧ والإشارات باطلّة.

١ د، ط: ل: تعقيب.

٢ د، ط: قبله جزئياً؛ ل: قبله جزئي.

٣ خ: كماهيته.

٤ خ، ر: والي.

٥ ل: يستحيل.

٦ د، ط: عرض.

٧ د، ط: فإذا.

٨ د، ط: فالضمير.

Bu bir kimsenin şunu demesi gibidir: Zeyd'de bulunan siyahlık Amr'da imkânsız ise bu [1] ya Amr'ın ve Zeyd'in mâhiyetinden, yani onlardaki insanlıktan dolayıdır. Bu durumda o Zeyd'de de tasavvur edilmez. [2] Ya da siyahlığın mâhiyetinden dolayıdır. Bu durumda Amr'da başka bir siyahlığın olması imkânsızdır. [3] Yahut siyahlığın mâhiyetinin lâzımı ya da Zeyd'in mâhiyetinin lâzımından dolayıdır. Bu durumda o daha önceki gibi olur. [4] Yahut da ârız olan bir şeyden dolayıdır. Bu durumda onun yok olması mümkün olur ve Amr'a intikal eder.

Bunların tamamı, tümelin tikel yerine alınması sebebiyle hatalıdır. “Herhangi bir siyahlığın Amr'da husûlü mümkün ise ‘bu’ siyahlığın husûlü mümkündür.” ifadesi doğru değildir. Çünkü bu siyahlığa “bu” ifadesiyle işaret etmek, bizzat Zeyd için olması dışında doğru olmaz. Dolayısıyla Amr için olursa, söz konusu siyahlık “bu” olmaz. O kimsenin “Eğer [siyahlık] onun lâzımı değilse zevali mümkündür.” sözü de geçersizdir. Sanki bu kimse, bazı ârızın zevalini mümkün olduğunu gördüğü için tamamının da böyle olduğunu zannetmiştir. Oysa kendinde yokluğu mümkün olan her şeyin zevali mümkün değildir. Çünkü siyahlığın ilkin bulunduğu mahalle ârız olması, siyahlığın mâhiyetine ârız olan bir husustur. Fakat siyahlığın mâhiyeti bu mahal ile özelleşmeye devam ettiği müddetçe hiçbir şekilde bu mahalden ayrılmaz. Her ne kadar siyahlığın türsel tabiatı itibariyle bu mahalde veya başkasında husûlü imkânsız olmasa da. Bilakis bu, özel imkânla bu mahal hakkında mümkündür. [Yine başka bir örnek olarak] Zeyd'e, Amr'ın çocuğu olma hamledilir. Dolayısıyla bu vasfın doğruluğu ondan kaybolmadığı gibi Zeyd'in, Halid'in çocuğu olması şeklinde başka bir vasfın husûlü de mümkündür. Her ne kadar Zeyd'in Amr'ın çocuğu olması insanlık mâhiyetine ârız olsa da. Eğer muhalif Zeyd'in yeniden yaratıldığını ve Halid'in çocuğu olduğunu farz ederse, Zeyd için ilk husûlünde Halid'in çocuğu olma vasfı ebedî olarak imkânsız olur, her ne kadar bu insanlık mâhiyetine ârız olsa da. “Dün”ün “gelecek” olması, her ne kadar “dün olma,” “gün”ün tabiatına ârız olsa da imkânsızdır. Tabiatı itibariyle “gün”ün gelecekte olması mümkündür.

وهذا كما يقول قائل: السواد الذي في زيد إن امتنع في عمرو فإِما أن يكون لماهية عمرو وزيد وهي الإنسانية فما تُصوّر في زيد؛ أو لماهية السواد فما صحّ وجودُ سواد آخر في عمرو؛ أو للآزم ماهية السواد أو ماهية زيد فكان^١ على ما سبق؛ أو لعارض فيجوز زواله فينتقل^٢ إلى عمرو.

وهذا كلّ غلط بسبب أخذ الكلّي مكان الجزئي، فليس إذا كان حصولُ سواد ما في عمرو ممكناً^٣ كان ممكناً حصولُ هذا السواد، فإنّ هذا السواد ما صحّ الإشارة إليه بـ «هذا» إلّا لنفس ما أنّه لزيد حتّى إن كان لعمرو ما كان «هذا». وقوله^٤ «إن كان ليس للآزم فيجوز زواله» أيضاً فاسد، فكأنّه لما وجد بعض العارض ممكن الزوال ظنّ أنّ كلّ كذا، وليس كلّ ممكن العدم في نفسه ممكن الزوال، فإنّ كون السواد عارضاً للمحلّ الذي وُجد فيه أولاً عارض لماهية السواد، ولكن لا يفارقه أبداً مع بقاء ماهية السواد المتخصّصة بهذا المحلّ، مع أنّ كون السواد من حيث طبيعته النوعية ليس بممتنع عليه حصوله في هذا المحلّ أو غيره، بل ممكن عليه بالإمكان الخاصي، ويحمل على زيد أنّه قد ولده عمرو، فلا يزول عنه صحّة هذا الوصف وحصول وصف آخر وهو أنّه قد^٥ ولده خالد وإن كان كونه قد ولده عمرو عارضاً^٦ لماهية الإنسانية. وإن فرض الخصم أنّه يُخلَق مرّة أخرى فيولده خالد فكونه قد ولده خالد أوّل مرّة حصوله ممتنع أن يكون أبداً وإن كان عارضاً للماهية الإنسانية. وأمّس محال أن يكون مستقبلاً وإن كانت الأمسية عارضة لطبيعة اليوم، واليوم من حيث طبيعته يمكن أن يكون في المستقبل.

١ ط، ل: وكان.

٢ ل: فينتقل.

٣ ل - ممكناً.

٤ ل: قوله.

٥ ل: ولا.

٦ خ، ر - قد.

٧ خ، ر: عارض.

Fasıl: Cevher ve Araz

Bil ki, mevcut hakkında “Onun varlığı (*inniyeti*) mahiyetidir.” demek ya doğrudur ya da değildir. Varlığının, mâhiyeti olduğu söylene-bilen mevcut [Zorunlu Varlık] hakkındaki bahisler ileride gelecektir. Bizim şu andaki sözümüz, varlığı mâhiyete ilave olan mevcutlarla ilgilidir. Dolayısıyla varlığı mâhiyetine ilave olan mevcut ya bir mahal-dedir ya da bir mahalde değildir. Onlara göre belli bir şeyin mahalde olmasından maksat şudur: Bu mevcudun bir şeyde ondan ayrılamayacak ve tamamıyla onunla bütünleşecek şekilde fakat onun bir cüzü gibi ol-maksızın bulunmasıdır. Bu durumlar, şeylere “Onlar şeylerde bulunur.” diye nispet edildiğinde ve onlardaki “-de, -da (في) lafzı da ortaklık yoluyla, kimi yerde de bazen mecaz yoluyla olduğunda; bu takdire gö-re şeyin zamanda, cüzün bütünde, şeyin mekânda, özel olanın genel olanda, bütünün cüzlerde, şeyin bolluk ve rahatlık içinde, şeyin hareket halinde oluşu ifadelerinde geçen “-de, -da” (في) lafzı, tamamında tek bir manada olmaz. Suyun testide oluşu, şeyin bir ayda ve senenin içinde oluşuyla aynı anlamda değildir. Yine o siyahlığın elbisede oluşu anla-mında da değildir. Bilakis “-de, -da” (في) lafzının manaları bu yerlerde farklıdır. Zira bunların tamamını kapsayan ortak bir mana yoktur; o, bunların tamamını ancak bir izafet sayesinde kapsamına alır. Oysa iza-fetin kendisi “-de, -da” (في) lafzı ile yapılan nispeti gerektirmez. Zira “ile” (مع) ve “-e, -a göre” (على) ve benzeri ifadeler herhangi bir izafete delalet eder. Mekânsal izafet, haddi zâtında zamansal izafetten farklıdır. Zira izafetin kendisi “-de, -da/في” lafzı ile ifade edilmez. İzafetin özel olması “ile” (مع) ve “-e, -a göre” (على)’da farklı olup, her birinin “-de, -da” (في) manasında bir katkısı vardır. Dolayısıyla lafız bu ikisinde or-taklık yoluyla. Bütünün cüzlerde oluşuna gelince bu, mecaz yoluyla olmuş gibidir. Zira bütün, cüzlerin toplamıdır ve bütün her bir cüzde bulunmaz. “Cüz bütündedir.” denir ve böylece cüzün bütünde bulun-uşu ile bütünün cüzde bulunuşu aynı anlamda değildir. Dolayısıyla bir şey, kapsamına giren şeyleri içine alır.

فصل: في الجوهر والعرض

اعلم أنَّ الموجود إمَّا أن يصحَّ أن يقال إنَّ إنَّيته ماهيَّته أو لا يصحَّ. فالذي يصحَّ أن يقال إنَّيته ماهيَّته عليه مباحث سيأتي، وكلامنا الآن فيما وجوده زائد على الماهية. فلا يخلو: إمَّا أن يكون في محلٍّ أو لا يكون، ويعنون بكون الشيء في المحلِّ أن يكون في شيء لا كجزء^١ منه مُجامعًا معه بالكلِّية لا يصحَّ مفارقتها عنه. ولمَّا نُسب أمور إلى أشياء بأنَّها «فيها» وكان^٢ لفظة «في» فيها بالاشتراك^٣، وفي بعض المواضع قد يكون على سبيل التجوُّز؛ فإنَّ كون الشيء في الزمان وكون الجزء في الكلِّ وكون الشيء في المكان وكون الخاص في العام وكون الكلِّ في الأجزاء وكون الشيء في الخصب والراحة وكونه في الحركة ليس لفظة «في»^٤ في جميعها بمعنى واحد. فكون الماء في الكوز ليس بمعنى كون الشيء في الشهر والسنة وكون السواد في الثوب، بل لفظة «في» يختلف معناها في هذه المواضع إذ لا اشتراك بينها في معنى يعمُّ الكلَّ، ولا يجمع الكلَّ إلا إضافة^٥ ما، وليست نفس الإضافة مقتضيةً لنسبة «في»، فإنَّ «مع» و«على» وغيرهما تدلُّ على إضافة ما، والإضافة المكانية تُغيِّر الإضافة الزمانية في ذاتها، وإذا لم تكن نفس الإضافة مرادًا^٦ بلفظة «في». وخصوص الإضافة مختلف فيهما ولكلٍّ واحد مدخل في معنى «في» فاللفظ فيهما^٧ بالاشتراك. وأمَّا كون الكلِّ في الأجزاء فهو بالتجوُّز أشبه إذ الكلِّ مجموع الأجزاء ولا يكون في كلٍّ واحد أيضًا؛ ويقال إنَّ الجزء في الكلِّ، فلا يكون بمعنى واحد كون الجزء في الكلِّ والكلِّ في الجزء فيشتمل الشيء على المشتمل عليه.

١ خ: لجزء.

٢ ل: وإن كان.

٣ د: كالاشتراك.

٤ خ، ر - لفظة في.

٥ ل: نعم.

٦ ل: الكل الإضافة.

٧ خ، ر: وإذا.

٨ ل: مراد.

٩ د، ط: فيها.

Soru: Kapsama ve kuşatma tümünü içine alır.

Cevap: Bu takdirde söz kapsama ve kuşatmaya döner. Zira zamanın bir şeyi kapsaması, mekânın o şeyi kapsaması gibi değildir.

Soru: Bu ikisini zarf olma içine alır.

Cevap: O zaman da söz zarf olmaya döner. Zira zamanın zarf olması, kabın suya zarf oluşu anlamında değildir. Yine bir şeyin zaruri olarak hareket içinde oluşu, hareketin bir şeyde oluşu anlamından farklıdır. Bolluk ve hareket içinde oluş, bir şekilde mecazdan uzak değildir. Bizim hangi mananın mecazî, hangi mananın hakiki olduğunu araştırmamız gerekmez. Bizim zikrettiğimiz, önemli olandan daha fazlası idi. Şayet bütünde veya bir kısmında ifadelerinde geçen “-de, -da” (في) lafzı aynı anlamda olsaydı, bu durumda “kendisinden ayrılması -yani “-de, -da” (في) lafzı ile nispet edilenin, nispet edildiği şeyden ayrılması- imkânsız olduğu halde tümüyle bu şeyde yayılmış olarak ve onun bir cüzü gibi olmaksızın bu şeyde mevcut olan” şeklindeki sözümüz, eğer mahal sahibi olması itibariyle mahal sahibi şeyi manevi bir şeyde ortaklıktan ayırıştırıyorsa bu durumda “yayılma ve tümüyle birleşme” sebebiyle genelde özel olmaktan ve bir şeyin zamanda ve mekânda oluşundan ayrılır. Yine, mekândan yan ve benzerinden intikal edememesi ayırıştır. Ayrılmayı ve intikal edememeyi zikretmeye ihtiyaç olmayabilir. Zira mahal sahibi dışındaki şeyler, mecazî olmayan yüklemler gibi bir şeyde bütünüyle yayılmaz. Lafız ortak olduğunda zikredilen kayıtlar mana bakımından ayırıcı değildir. Ortak mananın ayırt edici bir şeye ihtiyaç duymasının aksine, ortak lafız böyle bir şeye ihtiyaç duymaz. Bilakis ortak lafız, lafzi ve manevi bir karine ile manaya döner ve “şey” başka bir isimle tarif edilir. Dolayısıyla lafız ortaklığı, mana bakımından ayıran bir ayırt ediciye ihtiyaç duymaz; zira o, cins veya genel bir mana değildir. Bir mahalde mevcut olanın açıklamasında zikredilen şey, ortaklık mahallerine nispetledir, tıpkı “-de, -da” (في) lafzının karinesi ve betimleme yerine geçen şey gibi.

سؤال: يجمع الكلّ الاشتمال والإحاطة.

جواب: يرجع الكلام إلى^١ الاشتمال والإحاطة فإنه ليس اشتمال الزمان على الشيء كاشتمال المكان عليه.

سؤال: يجمعهما^٢ الظرفية.

جواب: يعود الكلام إلى الظرفية، فإنه ليس ظرفية الزمان بمعنى ظرفية الماء للكوز، وكون الشيء في الحركة أيضًا بالضرورة يختلف معنى كون الحركة فيه، ولا يخلو الكون في الخصب والحركة عن تجوُّز ما، وليس علينا أن ننظر في أن أيّ المعاني تجوِّزي وأنها حقيقي، وما ذكرناه أيضًا كان فضلًا على المهم. فلو كان لفظة «في» في^٣ الكلّ أو في البعض بمعنى واحد فقولنا «الموجود في شيء لا كجزء» منه شايعًا فيه بالكلية مع امتناع المفارقة عنه أي^٤ المنسوب^٥ بـ «في»^٦ عن المنسوب إليه» إن كان مميزًا لذي المحلّ من حيث هو ذو محلّ عن المشاركات في أمر معنوي، فكان يمتاز بالشيوع والمجامعة بالكلية عن كون الخاص في العام وكون الشيء في الزمان والمكان، وبعدم جواز^٧ الانتقال عن المكان أيضًا والخصب وغيره. وربما كان لا يحتاج إلى ذكر امتناع المفارقة والانتقال أيضًا، فإنّ ما سوى ذي المحلّ ليس بشائع في الشيء بالكلية من المحامل الغير التجوِّزية. وإذا كان اللفظ مشتركًا فلا يكون ما ذكر من القيود فاصلاً معنويًا، إذ اللفظ المشترك لا يحتاج إلى أمر مميز كما كان المعنى المشترك يحوج، بل اللفظ المشترك ينصرف إلى معنى بقرينة لفظية أو معنوية ويُعَرَّف باسم آخر للشيء، فاشتراك اللفظ لا يحوج إلى المميز الفاصل المعنوي لأنّه ليس بجنس أو معنى عام. فالمذكور في شرح الموجود في المحلّ بالنسبة إلى محال الاشتراك كقرينة^٨ للفظة^٩ «في» ويجري مجرى الرسم،

١ د، ط، ل: في.

٢ د، ل: يجمعها.

٣ ل - في.

٤ خ، ل: لا لجزء.

٥ ل: إلى.

٦ د، ط، ل: للمنسوب.

٧ خ: نفي.

٨ د، ط: والمكان ويجواز.

٩ خ، ل: لقرينة.

١٠ د: للفظ.

Fasıllar ve ayırt edici hassalar gibi, bundaki kayıtlar müsamaha ile olmuştur. Onlar “Bir cüz gibi olmaksızın” ifadesi ile tıpkı renkliliğin siyahta, hayvanlığın insanda bulunması gibi, cüzün bütünde oluşundan sakınmışlardır. Zira bu iki örnek, mahalde yayılır. “-de, -da” (في) lafzı ile nispetin yapıldığı şey, bu ikisinin mahalli değildir. Bunda da bir şekilde [dille ilgili bir] müsamaha vardır.

İlk filozoflar ıstılahlarında cevheri “bir mahalde olmayan mevcut”, arazı da “bir mahalde olan mevcut” diye almışlardır. Aristoteles zamanından beri onlar cevher ismini varlığı inniyetinden başka olan ve bir konuda olmayan mevcuda; arazı da bir konuda olan mevcuda tahsis etmişlerdir. “Konu” ile biz, kâim oluşunda olduğu şey olması itibarıyla kendisine yerleşen şeyden müstağni olan mahalli kastediyoruz. Dolayısıyla cevher, bir konuda olmayan, yani ihtiyaç duyacağı bir mahalde bulunmayan mevcuttur. Kendisi için bir mahal söz konusu olsun ya da olmasın, cevher mahalle muhtaç değildir. Zira bu iki çeşit cevher ihtiyaç duyacakları bir mahalde bulunmama hususunda ortaktır. Araz ise bir konuda olan mevcuttur, yani araz bir mahalde olur ki, bu mahal araza muhtaç değildir. Tahkike göre iki grup arasında dikkate alınacak bir ihtilaf yoktur. İstilah işi de kolaydır.

Mahaldeki mevcut, iki kısma ayrılır: [1] Kâim oluşunda mahalline ihtiyaç duyan mevcut. Bundan aslî bir tür hâsıl olmaz. Bu, araz olup onun mahalli de buna nispetle “konu” diye isimlendirilir. [2] Mahalline muhtaç olmayan mevcut. Bundan aslî tür hâsıl olur ve bu, “sûret” diye adlandırılır. Sûretine nispetle mahalline heyûlâ denir.

Cevher ya salt cismanî bir türdür ya salt cismanî türün bir cüzüdür ya da ne salt cismanî bir türdür ne de salt cismanî türün bir cüzüdür ki, bu ayrık cevherdir. Ayrık cevher de şu kısımlara ayrılır: [1] Cisimleri yöneten cevher, yani nefis; [2] cisimleri ne yöneten ne de onlarla herhangi bir alakası olan cevher, yani akıl. Cismanî tür olan cevher gök, su ve ateş gibidir. Cismanî türün cüzü olan cevher ise türsel sûret, cismanî sûret ve madde-dir. Cisim, cevher türlerinin bir cüzüdür; dolayısıyla cismin iki cüzü, yani madde ve sûret de cevherin cüzlerindendir. Bu görüş, cisim için biri cismanî diğeri tabîi sûreti kabul eden kimselerin kaidesine göredir. Biz, bazı grupların bunların bir kısmına olan itirazlarına işaret edeceğiz.

والقيود فيه كالفصول والخواص المميّزة مع مساهلة؛ و«لا كجزء»^١ احترزوا به عن كون الجزء في الكلّ كاللونية في السواد والحيوانية في الإنسان فإنّهما شائعان، وليس ما نسباً إليه بـ «في» محلّهما، وهذا أيضاً فيه مساهلة ما.

وكان الأوّلون في اصطلاحهم الجوهر «هو الموجود لا في محلّ» والعرض^٢ «هو الموجود في محلّ»^٣. ومن عهد أرسطو خصّصوا اسمَ الجوهر بالموجود الذي وجوده غير إنّيته الذي لا يكون في موضوع^٤، والعرض بالموجود^٥ في موضوع^٦؛ ونعني بالموضوع المحلّ المستغنى في قوامه عن حاله من حيث هو كذا. فالجواهر^٧ موجود لا في موضوع أي ليس في محلّ يستغنى عنه سواء لم يكن له محلّ أصلاً أو يكون له محلّ^٨ لا يستغنى عنه محلّه، فإنّ كليهما اشتركا في أنّهما^٩ ليسا في المحلّ المستغنى عنهما. والعرض^{١٠} هو الموجود في موضوع أي في محلّ يستغنى عنه المحلّ، ولا منازعة معتبرة بين الفريقين على التحقيق وأمر الاصطلاح سهل.

والموجود في المحلّ ينقسم إلى قسمين: إلى ما يستغنى عنه محلّه في قوامه ولا يحصل منه نوع متأصل وهو العرض ومحلّه هو الذي يُسمّى بالنسبة إليه موضوعاً؛ وإلى ما لا^{١١} يستغنى عنه محلّه ويحصل منه نوع متأصل ويُسمّى صورةً ومحلّه بالنسبة إليه^{١٢} هيولى.

والجواهر إمّا نوع جسماني بحث، أو جزء نوع جسماني بحث، أو ما ليس بنوع جسماني بحث ولا جزء نوع جسماني بحث وهو المفارق؛ وينقسم إلى ما يُدبّر الأجسام وهو النفس، وإلى ما لا يدبّرها ولا يكون له معها علاقة ما وهو العقل. والجوهر الذي هو نوع جسماني^{١٣} هو كالسما والماء والنار، وجزء هذه هي^{١٤} الصورة النوعية والصورة الجرمية والهيولى، فإنّ الجسم جزء لأنواعه فجزءاه^{١٥} من أجزائها. هذا على قاعدة من يرى^{١٦} للجسم صورةً جرميةً وأخرى طبيعيةً، ونشير إلى مقامات^{١٧} الطوائف في بعضها.

- | | | | |
|---|-------------|----|-----------------------------|
| ١ | خ: لجزء. | ١٠ | خ، ر: أن. |
| ٢ | ل: والغرض. | ١١ | ل: والغرض. |
| ٣ | ل: المحلّ. | ١٢ | خ، ر: لا. |
| ٤ | د: بالوجود. | ١٣ | د: إليه. |
| ٥ | ل: موضع. | ١٤ | د: جسماً. |
| ٦ | د: بالوجود. | ١٥ | خ، ر: هو. |
| ٧ | د: موضوعه. | ١٦ | خ، ر: فجزءه. |
| ٨ | ل + هو. | ١٧ | خ: ما ترى أن؛ ر: ما يرى أن. |
| ٩ | د - محلّ. | ١٨ | د، ط: مقامات. |

İKİNCİ MEŞRA‘

KATEGORİLER VE BUNLARIN BİR KISMININ ARAZÎ, BİR KISMININ CEVHERÎ OLDUĞUNUN İSPATI VE BUNLARLA İLGİLİ BAHİSLER

[Fasıl: Cevherle İlgili Bahisler]

On kategoriye zikretmemizin vakti geldi. Bunlar hakkında söylenenleri zikredip birçok yerde bunların hasredilmesi konusunda bir grubun görüşünü müsamaha üzere nakledeceğiz. Daha sonra bunların sınırlanması gibi hususlardaki özetleri ve itirazları belirteceğiz.

Ötesinde bir cinsin bulunmadığı üst cinslerden biri cevherdir. Biz cevheri daha önce zikredildiği üzere tarif etmiştik. Varlık, cevher ve arazî içine alan bir cins değildir. Zira varlık, açıklandığı üzere, cevherî ve arazî mâhiyetlerin dışındadır. Kendisine cinsliğin eklendiği tabiatın, türlerin mâhiyetinin dışında olması mümkün değildir. Dolayısıyla varlık, arazî olup bir cins değil genel bir arazdır. Muhtemelen onlar, varlığın cins olmayışını, gerçekleşmesinin teşkik yoluyla olmasıyla gerekçelendiriyorlar. Onlar “Aşırı siyahlık, az siyahlıktan fasılla ayırır.” diyen kimselerdir. Siyah, taksim edici bir fasla sahip olduğunda bu durumda siyahlık teşkik yoluyla gerçekleşen bir cins olur. Dolayısıyla cinsin bir kısmı teşkik yoluyla gerçekleşir. Oysa onlar, hiçbir cinsin teşkik yoluyla gerçekleşmediğini söylemişlerdi.

Bu grup demiştir ki: Cevherin özelliklerinden biri de zıddının olmamasıdır. Onların kullanımına göre iki zıt, bir araya gelmeyen iki zât olup tek bir konuda [aynı anda değil] peş peşe gelme özelliğindedir ve birbirinden son derece farklıdır. Cevher bir konuya sahip olmadığı için onun zıddı yoktur. Evet, eğer iki zıddın tarifinde “konu”nun yerine “mahal” alınırsa bazı cevherlerin zıddı olur, tıpkı sûretler gibi. “Son derece farklı olma” itibara alındığında tüm sûretler arasında zıtlık bulunmaz.

المشرع الثاني

في المقولات وإثبات عرضية بعضها وجوهية بعض وأبحاث تتعلق بها

[فصل: في مباحث تتعلق بالجواهر]

وقد آن أن نذكر المقولات^١ العشرة، ونذكر ما قيل فيها ونسامح في الحكاية عن القوم في الحصر في أكثر المواضع ثم نذكر بعد ذلك تلخيصات ومقاومات في الحصر وغيره.^٢

فمن الأجناس العالية التي لا جنس وراءها الجوهر، وقد عرفناه على ما يذكر. وليس الوجود جنساً يعم الجوهر والعرض، فإن الوجود قد يُبين أنه خارج عن الماهيات الجوهرية والعرضية، والطبيعة التي يلحقها الجنسية لا يجوز أن تكون خارجة عن ماهية الأنواع، فالوجود عرضي وهو عرض عام لا جنس. وربما عللوا في كونه ليس بجنس وقوعه بالتشكك، وهؤلاء هم الذين يقولون إن السواد الأشدّ يمتاز عن الأنقص بفصل، وإذا كان السواد له فصل مُقسّم فيكون السواد جنساً وهو واقع بالتشكك، فبعض الجنس واقع بالتشكك، وقالوا: لا شيء من الأجناس بواقع بالتشكك.

قالوا: ومن خواصّ الجوهر^٣ أنه لا ضدّ له،^٤ فإنّ الضدين على اصطلاحهم هما الذاتان الغير المجتمعين اللذين من شأنهما التعاقب على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف، والجوهر لما لم يكن له موضوع لا يكون له ضدّ، بلى إن أخذ في تعريف الضدين مكان الموضوع المحلّ فبعض الجواهر كان لها ضدّ كالصور. وإذا اعتُبر غاية البعد فلا يكون بين جميع الصور تضاداً أيضاً،

١: المقولات.

٢: في غيره.

٣: ر: الجواهر.

٤: ر: لها.

Bilakis suyun sûreti, toprağın sûretine zıt değildir. Zira aralarında “son derece farklı olma” yoktur. Ateşlik sûreti ile suluk sûreti, topraklık sûreti ile havalık sûreti arasında bulunan “son derece farklı olma”, su ile toprakta söz konusu değildir. Bununla birlikte iki zıddın tanımında konunun yerine mahal kullanılmasına rağmen, Platon ve ondan önce gelen kimse-lerin ıstılahına göre, cevherin zıddı yoktur. Zira onların kullanımına göre cevherin bir mahalli yoktur.

Cevherin, arazların tümünü kapsamayan hallerinden biri de artmasıdır. Bu grup cevherin azalmadığını da söylemiştir. Bu husus, onda zıtlığın bulunmasının imkânsız oluşu sebebiyledir. Zira artma ve eksilme ancak iki zıt arasında olur. Bu ise cevherin özelliği değildir; çünkü nicelik de ileride bahsedileceği üzere, iki zıddı kabul etmez.

Bazı insanlar demişlerdir ki: Cevherlik teşkik yoluyla gerçekleşmez, zira artması ve eksilmesi imkânsızdır. Meşşâîlerin görüşüne göre bu da hatalıdır. Çünkü teşkikin tamamı artma ve eksilme ile olmaz. Zira mevcut lafzı Yaratıcıya mümkün şeylerden çok daha uygundur. Onlarca da meşhur olduğu üzere Yaratıcı hakkında artma ve eksilme söz konusu olmadığı gibi, zıtlık da söz konusu değildir.

Onlar cevherleri tıpkı fertlerde olduğu gibi ilk cevherlere, türlerde olduğu gibi ikinci cevherlere, cinslerde olduğu gibi üçüncü cevherlere ayırırlar. Onlara göre, fertler cevher olmaya türlerden daha layıktır; zira fertler, hem cevherlik isimlendirmesinin gerçekleşmesi itibarıyla olan manayı, hem de cevherin bir konuda olmayan mevcut diye tarif edilmesi itibarıyla olan manayı daha çok hak eder. Zira cevher, bir konuda olmayan varlık diye anlaşılır. Bu, fertlerden hareketle bilinir. Öncelikle fertler, cevher diye isimlendirilir. Ayrık varlıklar da aynı şekilde cevherliğe diğerlerinden daha layıktır. Zira onlar varlıkta diğer şeylerden öncedir. Türler de cevherliğe cinslerden daha layıktır. Türsel tabiat, hâsıl olmaya daha yakın olup, kendinde ve bir şey hakkında “O nedir?” diye soran kimseye verilen cevapta cinsten daha tamdır.

بل صورة الماء ليست بضدّ لصورة الأرض إذ ليس بينهما غاية البعد الذي بين صورة النارية والمائية وبين صورة الأرضية والهوائية، ومع أنّه يُورد مكان الموضوع في حدّ الضدين المحلّ لا يكون للجوهر على اصطلاح أفلاطون^١ ومن قبله ضدّ، إذ لا محلّ للجوهر على اصطلاحهم.

ومن أحوال الجوهر^٢ الغير العامّة لجميع الأعراض أنّه لا يشتدّ. قالوا: ولا يضعف، وهذا لاستحالة التضادّ فيه؛ فإنّ الاشتداد والضعف إنّما يكون بين الضدين، وهذا ليس خاصّة^٣ للجوهر، فإنّ الكمّ أيضًا لا يقبلهما على ما سيأتي فيه الكلام.

وقال بعض الناس: إنّ الجوهرية إنّما لا تقع بالتشكّك لاستحالة الاشتداد والضعف فيه، وهذا على رأي المشائين خطأ أيضًا، فإنّه ليس جميع التشكّك يكون بالاشتداد والضعف إذ الموجود على الباريّ أولى منه على الممكنات، ولا اشتداد ولا تنقص فيه على ما اشتهر عنهم^٤ ولا تضادّ.

ويقسمون الجواهر إلى جواهر أولى كالأشخاص، وإلى الثانويّة^٥ كالأنواع، وإلى الثالوث^٦ كالأجناس. فقالوا: الأشخاص أولى بالجوهريّة من الأنواع لأنّها أحقّ بالمعنى الذي باعتباره وقع تسمية الجوهريّة به عُرّف الجوهر وهو الموجود^٧ لا في موضوع، فإنّه عهد الوجود لا في موضوع^٨ وعُرّف ذلك من الأشخاص وسبق^٩ التسمية للأشخاص. والمفارقات أيضًا أولى من غيرها لأنّها أسبق السوابق في الوجود، والأنواع أولى بالجوهريّة من الأجناس. فإنّ الطبيعة النوعيّة أقرب إلى التحصيل وأتمّ في نفسها وفي جواب من يسأل^{١٠} عن الشيء بما هو من الجنسيّة.

١ ر: أفلاطن.

٢ ل: الجواهر.

٣ ل: خاصية.

٤ ل: عندهم.

٥ خ، ر: ثواني.

٦ خ، ر: ثالوث.

٧ ل: الوجود.

٨ د، ط - فإنّه عهد الوجود لا في موضوع.

٩ ر: لما سبق.

١٠ ر: يسأل.

Araştırma:

Bir kimse onlara şöyle diyebilir: Siz cevherin bir cins olduğunu ve cinsin teşkikle gerçekleşmediğini söylememiş miydiniz? Eğer “Teşvik, kendisinde artma ve eksilmenin cari olduğu şeye özgüdür diyerek, evleviyet/layık olma teşvik olmadan vardır.” dersanız, bu hata olur. Zira teşvik yoluyla gerçekleşmekle birlikte varlık, zorunlu ve diğerleri hakkında zikredilir. Eğer “Cevherlikte evleviyet yoktur.” dersanız, bu durumda sizin “Şahsî cevher, cevherliğe türlerden, türler de cinslerden daha layıktır.” sözünüz geçersiz olur. Bilakis sizin “Bir şahsî, diğerinden cevherlik itibariyle değil varlık itibariyle cevherliğe daha layıktır.” demeniz gerekir. Aynî varlık itibariyle şahsîlerin cevherliğe daha layık olduklarının söylenmesi de doğru değildir. Zira tür ve cins iki tümel olup, bunların cinslik ve türlük itibariyle bir varlığı yoktur ki, aynî varlık her ikisi hakkında farklı şekilde olsun. Tümel ile sadece tabiatın kastedilmesi bunun dışındadır, bu tabiat ister âyanda ister zihinde olsun fark etmez. Nitekim biz mantıkta bazılarının kullanımını anlatmıştık. İşte bu durumda fert, cevherliğe türden daha layık olmaz. Zira fert ek arazlar sebebiyle türsel tabiata ilavedir. Zeyd’in cevher oluşu, siyahlığı ve beyazlığı itibariyle değil insanlık tabiatı itibariyledir. Cevherlikteki bu evleviyet takdirlerinin bir anlamı olmadığı gibi, mazeret takdirlerinin de bir anlamı yoktur. Hatta onlardan biri, cevherliğin teşkikle gerçekleştiğini fakat cevherliğin artma ve eksilmeyi kabul etmediğini açıklamıştır. Yine o kimse, varlığın “şeyler” hakkında teşkikle gerçekleşmesi sebebiyle varlığın cins olmadığını açıklamıştır. Dolayısıyla onun sözü birbiriyle çelişmektedir. Yine onlar cevherin tümelinin de cevher olduğunu söylerler.

Araştırma ve Soruşturma:

Eğer tümel ile ortaklığın menedilmediği şey değil, aksine bir şekilde ister aynî ister zihnî olsun sadece hakikat kastediliyorsa bunun bir veçhi vardır. Eğer tümel ile zihindeki tümel, bu tümelin de zihin gibi bir mahallinin olduğu ve mahalli olan zihnin de tümelden müstağni olması kastediliyorsa bu durumda cevherlerin sûreti zihinden kaybolur ve geri döner. Zihin kendinde bu sûretle değişmez.

بحث:

وربما قال لهم قائل: أستم قستم إنَّ الجوهر جنس والجنس لا يقع بالتشكك؟ فإن قستم: وجدت الأولوية دون التشكك استرواحاً إلى أنَّ التشكك^١ يختص بما يجري فيه الاشتداد والضعف، فهو خطأ لما ذكر في الوجود على الواجب وغيره مع أنه يقع بالتشكك. وإن قستم: لا أولوية في الجوهرية فبطل قولكم «إنَّ الجواهر الشخصية أولى بالجوهرية من الأنواع والأنواع من الأجناس»، بل كان يجب أن تقولوا: «بعضها أولى بالوجود من بعض لا بالجوهرية». ولا يصح أيضاً أن يقال إنها أولى بالوجود العيني إذ النوع والجنس كليتان لا وجود لهما من حيث الجنسية والنوعية ليكون الوجود^٢ العيني عليهما بالتفاوت، اللهم إلا أن يُعنى بالكلي^٣ الطبيعة فحسب سواء كانت في الأعيان أو في الذهن؛ كما حكيما الاصطلاح عن بعضهم في المنطق، وحيث لا يكون الشخص أولى بالجوهرية من النوع أيضاً، فإنَّ الشخص زاد على الطبيعة النوعية بأعراض زائدة وجوهرية زيد باعتبار طبيعة الإنسانية لا باعتبار سواده وبياضه، فلا معنى على التقديرات لهذه الأولوية في الجوهرية ولا لهذا الاعتذار، حتى إنَّ بعضهم صرح بأنَّ الجوهرية واقعة بالتشكك ولكنها لا تقبل الأشد والأضعف، وصرح بأنَّ الوجود ليس بجنس لوقوعه بالتشكك على أشياء، فيناقض كلامه. ويقولون أيضاً إنَّ كلي الجوهر^٤ أيضاً جوهر.

بحث وتعقب:

فإنَّ غني بالكلي لا ما لا يمنع الشركة، بل الحقيقة فحسب كيف كانت ذهنية أو عينية فيكون لهذا وجه؛ وإنَّ غني به الكلي الذي في الذهن وله محل وهو الذهن ومحله الذي هو الذهن مستغن عنه فإنه يزول عنه صورة الجواهر وتعود ولا يتبدل بها^٥ في نفسه.

١ ل: الشكل.

٢ خ، ر: الموجود.

٣ خ، ر: بالكلية.

٤ د، ط + جميع.

٥ د، ط: ل: الجواهر.

٦ خ، ر - بها.

Onların “Cevherin makulü de cevherdir. Zira o bir konuda olmaksızın vardır, yani bu makul [dışarıda] var olduğunda, bir konuda olmaksızın var olan bir mâhiyet olur. [Sözelimi] avuç içindeki mıknatıs demiri bilfiil çekmez, fakat avuç içinde olmadığına demiri çeker. O avuç içinde olsa bile onda çekme kuvveti bulunur. Cevherin makulü de böyle olup, dışarıda var olduğunda o da bir konuda olmaksızın var olur.” şeklindeki sözleri, itibarların zayi edilmesi ve tümelin tikel yerine alınması bakımından bir hatadır. Avuç içindeki mıknatısın bulunduğu yerden çıkıp, demiri çekmesi mümkündür. Zâtı akılda bulunan tümelin âyanda gerçekleşmesi imkânsız olduğu gibi zâtının konudan müstağni olması da imkânsızdır. Bilakis bir vecihten onun misali olan bir şeyin var olması ve bu şeyin konudan müstağni olması mümkündür. Nitekim bir yönden bir şeyin benzerinin müstağni olması, bu şeyin müstağni olmasını gerektirmez. Nitekim zihnî cevherin halinden de açık olduğu üzere bu zihnî cevherin, mahalden ve zihin olan konusundan müstağni oluşunun mümkün olmaması gibi, oysa bir yönden ona mutabık zihnî cevhere mutabık olan haricî cevher, mahal ve konudan müstağnidir. Aynı şekilde, haricî bir şeyin bir konuda olmaksızın mevcut olması, zihnî olanın bir konuda olmaksızın mevcut olmasını gerektirmez. Dolayısıyla haricî varlığın cevherliği, benzerinin cevherliğini gerektirmez. Bilakis zihnî olan, cevher ve misal değil cevherin misalidir. Onlar bir şeyin benzerini o şeyin yerine alıyorlar.

Onların kendilerine yönelttikleri şüphelerden biri de şudur: Siz cevherin bir cins olduğunu ve teşkik ile gerçekleşmeyeceğini söylemişsiniz. Malum olduğu üzere madde ve sûret cismin iki sebebidir. Dolayısıyla cevherlik itibariyle bu ikisinin cisimden önce gelmesi gerekir. Oysa cevherlikte öncelik ve sonralık olmadığı söylenmişti.

Onlar bu şüpheye şöyle cevap vermişlerdir: Öncelik ve sonralık iki şeye izafe edildiğinde, bazen bu bir varlığın başka bir varlıktan önce gelmesi gibi, zâtları itibariyle olur. Tıpkı illetin varlığının malulün varlığından önce gelmesi gibi. Zira burada öncelik

وقولهم إنّ المعقول من^١ الجوهر جوهر لأنّه موجود لا في موضوع بمعنى أنّه ماهيّة إذا وُجدت تكون لا في موضوع. والمغناطيس الذي هو^٢ في الكفّ لا يجذب الحديد بالفعل، ولكنّه بحيث إذا كان لا في الكفّ يجذب الحديد ففي قوّته الجذب وإن كان في الكفّ، فكذلك المعقول من الجوهر هو بحيث إذا وُجد يكون لا في موضوع. وهو غلط من حيث تضييع الاعتبار وأخذ الكلّي مكان الجزئي، والمغناطيس الذي في الكفّ يجوز عليه الخروج منه^٣ والجذب للحديد. وأمّا الكلّي ذاته التي في العقل مستحيل وقوعها في الأعيان واستغناؤها عن موضوع، بلى^٤ يجوز أن يوجد شيء هي^٥ مثال له من وجه ويكون مستغنياً عن الموضوع، وكما لا يلزم من استغناء ما يشبه الشيء من وجه استغناء ذلك الشيء كما^٦ هو ظاهر من حال الجوهر الذهني أنّه لا يصحّ استغناؤه عن المحلّ والموضوع الذي هو الذهن، وإن كان الجوهر الخارجي الذي يطابقه من وجه مستغنياً عن المحلّ والموضوع. فكذلك^٧ لا يلزم من كون الخارجي موجوداً لا في موضوع كون الذهني موجوداً لا في موضوع؛ فلا يلزم من جوهرية الخارجي جوهرية مثاله، بل الذهني مثال الجوهر لا أنّه جوهر ومثال، فهؤلاء^٨ أخذوا مثال الشيء مكانه.

ومن الشكوك التي^٩ أوردوها^{١٠} على أنفسهم أنكم قلتم: ^{١١} الجوهر جنس ولا يقع بالتشكك، ومن المعلوم أنّ الهيولى والصورة سببان للجسم فلا بدّ من تقدّمهما على الجسم بالجوهريّة، وقد قيل إنّ الجوهريّة لا تقدّم ولا تأخر فيها. وأجابوا عن هذا بأنّ التقدّم والتأخر إذا أُضيف إلى شيءين فقد يكون بذاتيهما^{١٢} كتقدّم^{١٣} وجود على وجود كما لوجود العلّة على وجود المعلول فإنّ التقدّم هاهنا

١	خ، ر + أن.	٨	ر: وهؤلاء.
٢	خ، ر - هو.	٩	ل: الشوك الذي.
٣	ل: عنه.	١٠	ل: أوردوها.
٤	خ، ر: بل.	١١	ل: أنهم قالوا.
٥	د، ط: هو.	١٢	د، ل: بذاتيهما.
٦	ل: بما.	١٣	خ: لتقدّم.
٧	خ: فلذلك.		

illetin zâtındadır ve illetin malulün varlığından önce gelen varlığındadır. Bazen de iki şeye nispet edilen öncelik ve sonralık üçüncü bir şey itibariyle olur, tıpkı Zeyd'in Amr'dan zaman itibariyle önce gelmesi ve babanın şahsının, oğuldan insanlık bakımından değil varlık ve zaman itibariyle önce gelmesi gibi. Zira bu ikisi insanlıkta eşittir. Bu öncelik-sonralık, mâhiyete ilave bir anlamdır. Bu nedenle onlar, madde ve sûretin cisimden önce gelmesinin ancak varlık itibariyle olduğunu söylemişlerdir. Oysa bu, maddenin, sûretin ve cismin hakikatine ilave bir manadır. Dolayısıyla bir varlık, diğer bir varlıktan ilave bir şeyle değil tabiat itibariyle önce gelir. Bir konuda olmayan varlık olarak cevherlik ise bu ikisinde yani madde ve sûrette eşittir. Zira bunlardan biri, bir konuda olmayan varlığa yani cevherliğe diğerinden daha uygun değildir. Bununla yine şöyle diyen kimse-
nin sözüne de cevap verilmiş olur: Madde ve sûret cevher değildir. Zira bu ikisi cismin ilkeleridir. Dolayısıyla tabîi olarak cisimden önce gelirler. Öncelik ve sonralık cevherliği nefyeder. Onlar öncelik ve sonralığın varlık itibariyle olduğunu bilmiyorlar. Cevherlik, bir şeyin bir konuda olmaksızın mevcut olması ise -nitekim cisim bir konuda olmaksızın mevcuttur- bu durumda cismin iki cüzü de böyledir.

Araştırma ve Tahkik:

Bu sonuncunun cevabı açıktır. “Cevherlik teşkikle gerçekleşir.” ifadesinin cevabı ise şunu söylemesine döner: Cisim, madde ve sûretten bileşiktir. Bu ikisinin toplamı cismin cüzlerden meydana gelen hüviyetidir. Şayet cüzlerinin cevherliği olmasaydı toplam da cevher olmazdı. Nitekim siz cisimliliğin hayvan vasıtasıyla insana eklendiğini söylemiştiniz. Dolayısıyla cevherlik, cüzünün cevherliği vasıtasıyla, cisim olan toplama eklenir. Nitekim hayvanın cisimliliği olmasaydı insan cisim olmazdı. Bu durumda iki cüzün de cevherliği olmasaydı bu ikisinin toplamı da cevher olmazdı. Dahası, cisimlik insana hayvan vasıtasıyla ilişen bir şey olduğunda bu durumda cevherlik de hayvana onun cisimliliği veya kendisi vasıtasıyla ilişmiş olur. Dolayısıyla cevherin, cisim veya kendisi ile cevher olması, toplam itibariyle cevher olmasından daha uygundur. Varlığın âyanda bir sûretinin olmamasını sabit gören kimse için cevherî illetler ve maluller, varlık itibariyle önce gelmez.

في ذات العلة وفي نفس وجودها على وجود المعلول؛ وقد يكون التقدّم والتأخّر الذي نُسب إلى الشّيئين باعتبار أمر ثالث كتقدّم زيد على عمرو بزمان وكتقدّم شخص الأب على الابن لا في الإنسانيّة - فإنّها فيهما بالسواء - بل بالوجود والزمان وذلك معنى زائد على الماهيّة. فقالوا: تقدّم الهیولی والصورة على الجسم إنّما هو بالوجود، وهو معنى زائد على حقيقة الهیولی والصورة والجسم، فالوجود متقدّم على الوجود بالطبع لا بأمر زائد، أمّا الجوهریّة وهي الوجود لا في موضوع^١ فيهما بالسواء، فإنّه ليس بعض منها أولى بالوجود لا في موضوع من البعض. وبهذا أُجيب أيضًا عن^٢ قول من قال: إنّ الهیولی والصورة ليستا بجوهرین لأنّهما مبدأ الجسم فتقدّمان عليه بالطبع. والتقدّم والتأخّر تنافي الجوهریّة. وهؤلاء غفلوا عن أنّ التقدّم والتأخّر^٣ بالوجود. والجوهریّة إذا كانت هي كون الشيء موجودًا لا في موضوع، فكما أنّ الجسم موجود لا في موضوع فجزءاه^٤ كذا.

بحث وتحقيق:

وجواب هذا الأخير بيّن، وأمّا الذي قال «إنّ الجوهریّة تقع بالتشكّك» له معاودة بأن يقول: الجسم مركّب من الهیولی والصورة، والمجموع هوئّه^٥ تحصل من الأجزاء، فلو لا جوهریّة أجزائه ما^٦ كان المجموع جوهرًا فكما^٧ أنّكم قلتم: لحقت الجسمیّة بالإنسان بتوسّط الحيوان، فكذلك لحقت الجوهریّة بالمجموع الذي هو الجسم بتوسّط جوهریّة جزئه^٨؛ وكما أنّه لو لا جسمیّة الحيوان ما كان الإنسان جسمًا، فكذلك^٩ لو لا جوهریّة الجزّین ما كان مجموعهما جوهرًا. ثمّ إذا كانت الجسمیّة لاحقة بالإنسان بتوسّط الحيوان، فالجوهریّة بالحيوان أيضًا لحقت بواسطة جسمیّته أو نفسه، فيكون الجوهر بالجسم أو بالنفس أولى منه بالمجموع. ومنّ يثبت أنّ الوجود لا صورة له في الأعيان فالعلل والمعلولات الجوهریّة لا تتقدّم بالوجود،

١ د، ط + فهو.

٢ د: على.

٣ د، ط، ل - والتأخّر.

٤ خ: وكما.

٥ خ، ر: فجزؤه.

٦ ل: هوية.

٧ ل: أجزائها.

٨ ل: فلما.

٩ ل: جزئية.

١٠ د، ط: فكذا.

Zira bu kimseye göre öncelik, itibarî bir vasıf olup, âyanda bir varlığı yoktur. Dolayısıyla geriye cevher ve zât itibariyle olan öncelik kalır.

Bir tartışmacı başka bir yoldan onlara şöyle karşı çıkabilir: Maddenin yaratılmasının (*ca'î*), sûretin yaratılmasından başka olduğu ortaya çıktı-ğına göre bu ikisi mevcuttur ve toplamları da cisimdir. Dolayısıyla cisim kendinde cevherliğe sahip değildir. Zira burada ancak madde ve sûret vardır. İki arasında birleşmenin (*ictima*) anlamı ile ikisi arasındaki bir oluşun (*cem'iyet*) anlamı, itibarîdir veya herhangi bir arazdır. Dolayısıyla bununla madde ve sûretin sahip olduğu şeyin dışında üçüncü bir cevherlik hâsıl olmaz. Toplam ancak ictima yoluyla iki cüze ilave olur ki, bu da arazdır. Dolayısıyla cevherlik toplam için müstakil yolla değildir. Tek bir şeyin, bazı insanların zannettiği gibi, hem cevher hem araz olması doğru değildir. Bu zan sahibi kimse demiştir ki: “Araz, arazla cevherden bileşik olan şeyin bir cüzüdür. Bileşik, bir cevherdir. Bu durumda bileşiğin bir cüzü olarak alınan araz cevherin bir cüzü olur. Cevherin her bir cüzü de cevherdir. Dolayısıyla bileşiğin bir cüzü olarak alınan araz, bir cevherdir.” Oysa bu, mugâlata kısmında işaret ettiğimiz üzere, bir hatadır.

Onlar başka bir yoldan delil getirip şöyle demişlerdir: “Bileşikteki araz, onun bir cüzü gibi olmaksızın bulunmaz. Bir şeyde bulunan her şey, onun bir cüzü gibi olmaksızın bulunmaz. Dolayısıyla o, bu şeyde araz değildir.” Bu delil bileşikte bulunan arazın, onda araz olmamasını değil -ki bu doğrudur, zira bileşik onun konusu değildir- bilakis o bileşiğin başka bir cüzü olmasını gerektirir. Onun bileşikte araz olmaması, onun kendinde veya başka bir cüzünde araz olmamasını gerektirmez. Bileşikte bizzat konuya sahip bir şey bulunur. Dolayısıyla bileşikte, bizzat araz olan bir şey vardır. Onun arazlığı, bileşiğe nispetle değil bilakis başka şeye nispetlidir. Siyahlığın gökte araz olmaması, kendinde araz olmamasını gerektirmez. Şayet onlar “Bir şeye ‘-de, -da (في)’ lafzı ile nispet edilen herhangi bir şey, eğer bu şeyin konusu ise bu durumda o bu şeyde arazdır; eğer onun konusu değilse bu durumda o, bu şeyde cevherdir.” demiş olsalardı bu sözün dikkate alınan bir ciheti olurdu. Bilakis yaptıkları taksim bu veçhin dışında olmuştur.

لأنّه وصف اعتباري عنده^١ لا^٢ وقوع له في الأعيان، فلا يبقى التقدّم إلا بالذات والجوهر.

وربّما ينازعهم منازع من طريق آخر وهو أنّه لمّا بين أنّ الهيولى جعلها غير جعل الصورة فهما موجودان ومجموعهما جسم، فالجسم لا جوهرية له في نفسه. فإنّه ليس هاهنا إلا هيولى وصورة، ومعنى الاجتماع بينهما ومعنى الجمعية بينهما^٣ اعتباري أو عرض من الأعراض، فلا يحصل به جوهرية ثالثة غير ما للهيولى والصورة، والمجموع ما زاد على الجزئين إلا بالاجتماع وهو عرض، فالجوهرية ليست على سبيل الاستقلال للمجموع. والشئ الواحد لا يصحّ أن يكون جوهرًا وعرضًا كما ظنّ بعض الناس، فقال: العرض جزء المركّب منه ومن الجوهر، والمركّب جوهر، فالعرض المأخوذ جزءًا للمركّب جزء للجوهر، وكلّ جزء للجوهر فهو جوهر، فالعرض المأخوذ جزءًا للمركّب جوهر، وهو خطأ لما أشرنا إليه في باب المغالطات.

واحتجّوا من طريق آخر، فقالوا: العرض^٤ الذي في المركّب ليس لا كجزء^٥ منه، وكلّ ما هو في شيء ليس لا كجزء^٦ منه،^٧ فليس بعرض فيه. وهذه الحجّة يلزم منها أنّ العرض الذي في المركّب ليس بعرض فيه - وهو صحيح فإنّ المركّب ليس موضوعًا له - بل الجزء^٨ الآخر للمركّب، ولا يلزم من لا كونه عرضًا فيه لا كونه عرضًا في نفسه أو عرضًا في الجزء الآخر، فوجد في المركّب شيء له موضوع في نفسه؛ فوجد فيه شيء هو عرض في نفسه؛ وليس عرضيّه بالنسبة إلى المركّب، بل إلى شيء آخر، فالسواد لا يلزم من لا كونه عرضًا في السماء أن لا يكون عرضًا في نفسه. ولو كانوا قالوا: «المنسوب إلى شيء بـ «في»^٩ إن كان على أنّه موضوعه فهو عرض فيه، وإن لم يكن على أنّه موضوعه فهو جوهر فيه» لكان لهذا الكلام اتّجاه، بل كان التقسيم على غير هذا الوجه.

١ ل: عندنا.
٢ خ، ر: ولا.
٣ خ، ر - ومعنى الجمعية بينهما.
٤ ل: فالعرض.
٥ ل: العرض.
٦ خ: لجزء.
٧ خ: لجزء.
٨ ل - وكل ما هو في شيء ليس لا كجزء منه.
٩ ل: له بالجزء.
١٠ خ: بقي.

“Cevherlerin tümelleri de cevherdir.” önermesi hakkında cumhurun getirdiği delillerden biri de şudur: “Ayanda cevher olan mâhiyetin cevherliği, zâtı gereği olsaydı bu durumda cevherlik, ona özelliği ve tikelliği sebebiyle ilişmiş olurdu. Buna bağlı olarak o, zâtî olmadığı gibi, lâzım da olmazdı. Eğer cevherlik, mâhiyetin kendisinden dolayı olsaydı bu durumda cevherlerin tümelleri de cevher olurdu. Aynı şekilde insan, Zeyd olduğu için cevher olsaydı Amr bir cevher olmazdı. Dolayısıyla cevherlik ancak insanlık sebebiyledir.” Onlar, bu gibi şeylerle cevherlerin cinslerinin ve fasıllarının cevher olduğunu ispat etmişlerdir.

Araştırma ve Soruşturma:

Birinci delile gelince bir muhalif onu şöyle tenkit eder: Zihindeki insanlık hakikati, hakikatte ortak olmadığı halde hariçteki insana muhtabık bir ideadır. Zira türün ideası, onun tür olmasını gerektirmez. Şayet insanın ideası insan olsaydı -idea zaruri olarak mahalle, yani nefse veya ne dersen ona hulûl eden bir şeydir; zihin itibariyle özelleşen şeyin zâtı gereği ayırık olduğu ve kıyamının bizâtihi olduğu tasavvur edilmez- bu durumda onun bir türü zâtıyla kâim olurken, bir türü zâtıyla kâim olmazdı. Onların kaidelerinin kaynaklarından biri de şudur: Tek bir tabiatın bir kısmının zâtıyla kâim, bir kısmının da başkasına ilişmesi doğru değildir. Zira tabiat mahalden müstağni olsaydı gerçekleştiği yerde beraberinde müstağni olmak da gerçekleşirdi. Şayet cismin nefisteki sûreti, cisimlik hakikatinde haricî cisimle ortak olsaydı hariçtekinin mahalden müstağni oluşu gibi, nefisteki sûret de mahalden müstağni olurdu. Eğer cismin zihindeki sûreti, hakikatte cisimlerle ortak ise -ki, cisimlik dışında bir şeyin mâni olması hariç cisim için herhangi bir hareket ve içinde bulunduğu şeyden dışarıya çıkış tasavvur edilir- bu durumda cismin sûretinin bir nefisten diğer bir nefse intikali mümkün olur. Cisme duyusal bir işaret ile işaret edilir. Bu durumda cismin ideasına işaret edilmiş olur. Bir kimse ısrar eder ve “Cismin nefisteki ideası hakikatteki cisimle ortaktır; idea da aynı şekilde bir cevher olup, mahalli ondan müstağni olduğu halde nefse ilişir.

ومما احتجّ به الجمهور في أن كليّات الجواهر جواهر أنّه إن لم يكن الماهيّة التي هي جوهر في الأعيان جوهريّة لها لذاتها كانت الجوهريّة عارضةً بسبب خصوصها وجزئيّتها فلا تكون ذاتيّة ولا لازمة. وإن كانت الجوهريّة لنفس الماهيّة فتكون كليّات الجواهر أيضًا جواهر. وأيضًا إن كان الإنسان جوهرًا لكونه زيدًا ما كان عمرو جوهرًا، فليس الجوهريّة إلّا للإنسانية وبمثل هذا اثبتوا أنّ أجناس الجواهر وفصولها جواهر.

بحث وتعقّب:

أما الحجّة الأولى فيقدح الخصم فيها بأن حقيقة الإنسانية التي في الذهن مثال مطابق للإنسان الخارج ولا يشاركه في الحقيقة، فإنّ مثال النوع لا يلزم أن يكون هو النوع، ولو كان مثال الإنسان إنسانًا - والمثال^١ بالضرورة حالّ في محلّ وهو النفس أو ما شئتُ خُذْهُ^٢ ولا يُتصوّر لذاته المتشخّصة^٣ بالذهن مفارقته وقيامه بذاته - فكان نوع واحد منه قائمًا بذاته، ومنه ما لا يقوم بذاته. ومن عيون قواعدهم أنّ الطبيعة الواحدة لا يصحّ أن يكون منها قائم^٤ بذاته ومنها^٥ حالّ في غيره، إذ لو كانت الطبيعة مستغنيّة عن المحلّ لتحقيق الاستغناء معها حيثُ تحقّقت، فلو كانت صورة الجسم في النفس مشاركة للجسم الخارجي في الحقيقة الجسميّة لاستغنى عن المحلّ كاستغنائه. وإن^٦ كانت صورة الجسم في الذهن يُشارك الأجسام في الحقيقة - والجسم يُتصوّر عليه حركة ما وخروج عما هو فيه إلّا أن يمنعه أمر^٧ خارج عن الجسميّة - فكان يصحّ أن ينتقل صورة الجسم عن نفس إلى غيرها، والجسم يُشار^٨ إليه بإشارة حسّيّة فكان مثال الجسم يُشار إليه. وإن ألحّ مِلِحَ وارتركب مُرتكب أن مثال الجسم الذي في النفس يُشارك الجسم في الحقيقة، وهو جوهر أيضًا وهو حالّ في النفس ومحلّه مستغن^٩ عنه

٧ د، ط: ويكون منها.

٨ د، ط: وأيضًا إن.

٩ خ: أو.

١٠ د، ط: مشار.

١١ خ، ر، ل: مستغني.

١ ل: والمثالي.

٢ د، ط: شئتُ خُذْهُ؛ خ: سبب حده.

٣ د، ط، ل: المشخّصة.

٤ خ، ر: بالذات وكان.

٥ د، ط: منه ما هو قائم.

٦ خ، ر: أن يكون شيء منها قائمًا؛ ل: أن يكون منها قائمًا.

Zira bu sûret ve benzerleri nefisten nefyedilir ve nefsin durumu bundan herhangi bir zarar görmez.” ifadesini söylemeye kalkışırsa bilmelidir ki, cisim ideasının tek bir zâtı vardır. Dolayısıyla bu zât, bir konuda olmaksızın mevcut olan bir cevher ve bir konuda mevcut olan bir araz olur ya da bu zât, müstağni olan mahalline yerleşik hüviyeti bakımından bilfiil araz ve bilkuvve cevher olur. Dahası, onun mahalden müstağni olması imkânsızken nasıl olur da zât için bilkuvve cevherlik söz konusu olur? Bilakis onun cevherliği, cevherin ideası oluşu sebebiyledir. Bir şeyin ideasının, tüm şeylerde bu şeye ortak olması gerekmez. Bu, cevherin türlerinde de böyledir. Mücerret olarak cevherden anlaşılan şey hakkındaki söz ileride gelecektir.

Dahası, bu muhalif diyor ki: Âyanda gerçekleşen insanlık bir cevherdir ve cevherliği zâtı gereğidir. Zihinde gerçekleşen insanlık ise insanlık hakikatinde âyandakine ortak değildir bilakis o, insanlık ideasıdır. Bu nedenle insanlık ideası yürümez, beslenmez ve konuşmaz. Bilakis onda beslenmenin, yürümenin ve bunun dışındaki şeylerin ideası farz edilir. Zihindeki insanlık, haricî hakikatle ortak olmadığına, sizin dediğiniz şu söz gerekmez: “Eğer o, zihinde bir cevher değilse bu durumda cevherlik bu hakikate ârız olur.” Dahası, bu hakikat zâtında bir cevher olur. İdea hakikatin kendisi değil hakikatin ideasıdır. Nitekim zihindeki hayvan ideasında beslenme ve büyüme değil beslenme ve büyüme ideası bulunur. Dolayısıyla zihinde cevherlik değil cevherlik ideası bulunur. Zeyd ve Amr’ın ideasına gelecek olursak onların cevherliği insanlıkları sebebiyledir. Onlardaki insanlıktan, tüm insanlara mutabık bir idea hâsıl olur. Hatta tümel ile, ister zihinde ister âyanda olsun ister ortaklık menedilsin ister edilmesin, sadece şeyin tabiatı kastedilirse bu durumda tümel cümlesinden âyanda gerçekleşen bir cevher söz konusu olur. Ayrıca biz mugâlata kısmında onların Amr ve Zeyd ile ilgili zikrettikleri bu gibi gerekçelendirmelerin geçersiz olduğunu açıklamıştık.

فإنّ تلك الصورة وأمثالها تتنفي عن النفس ولا يختل^١ حال النفس فيجب أن يعلم أنّ مثال الجسم له ذات واحدة، فتكون هي جوهر وعرض موجودة في موضوع وموجودة لا في موضوع، أو هي عرض بالفعل من حيث هويّتها المتقرّرة^٢ في المحلّ المستغنى وجوهر بالقوة؛ ثم كيف يكون لها جوهرية بالقوة ويستحيل عليها الاستغناء؟ بل جوهرية لكونه مثلاً للجوهر، ولا يلزم لمثال الشيء مشاركته له في جميع الأشياء، هذا في أنواع الجوهر. وأمّا مجرد مفهوم الجوهر من حيث هو كذا فسيأتي عليه الكلام.

ثم يقول هذا الخصم: إنّ الإنسانية الواقعة في الأعيان هي جوهر وجوهرية لذاتها؛ والتي في الذهن لا تشاركها في حقيقة الإنسانية، بل هي مثال الإنسانية؛ ولهذا مثال الإنسانية لا يمشي ولا يتغذى ولا يتكلم، بل يفرض فيه مثال التغذية والمشي وغيرهما. وإذا^٣ لم تكن مشاركة للحقيقة الخارجة؛ فلا يلزم ما قلتم «إنّه إن لم تكن جوهرًا يكون الجوهرية^٤ عارضة لتلك الحقيقة» بل تكون الحقيقة جوهرًا في ذاتها، والمثال مثال للحقيقة لا نفس^٥ الحقيقة؛ وكما أنّ مثال الحيوان في الذهن فيه^٦ مثال التغذية والنمو لا التغذي والنمو، ففيه مثال الجوهرية لا الجوهرية. وأمّا مثال زيد وعمر وفلان جوهرية^٧ لإنسانيتيهما^٨ وهي التي يحصل منها المثال المطابق للكلّ حتّى إذا أريد بالكلّي طبيعة الشيء فحسب كانت في الذهن أو في^٩ العين منعت الاشتراك أو ما منعت، فيكون من الكلّي جوهر وهو الواقع في الأعيان. ثمّ قد بيّنا في باب المغالطات إنّ مثل هذه التعليقات فاسد أعني ما ذكروا في زيد وعمر.

١ خ: فلا يحل.

٢ ل: المتفرقة.

٣ د، ط: فإذا.

٤ خ، ر: الخارجية.

٥ خ، ر: الجوهر.

٦ خ، ر: لنفس.

٧ خ، ر - فيه.

٨ ل - لإنسانيتيهما.

٩ خ، ر - في.

Onlardan biri tikelin cevherliğe tümelden daha layık olduğunu “Tümelin tümelliği ancak tikele kıyasla düşünülür.” şeklinde gerekçelendirmiştir. Daha sonra bu kimse kendisine “Tikel de ancak tümele kıyasla düşünülür.” diyerek itiraz etmiş ve şöyle cevap vermiştir: Bu izafî tikeldir. Görelî olmayan tikelin tasavvurunda göreliliğe ihtiyaç duyulmaz.

Soruşturma:

Bu cevap doğrudur. “Tümel ancak tikele kıyasla düşünülür.” sözüne gelince şüphe yok ki bu söz tümelin ortaklığa mâni olmaması anlamında tümel olması bakımındandır. Fakat tümel insan, tümelliğinde göreliliğe ihtiyaç duyarsa bu durumda görelilik, tasavvur edilen şeyin kendisi bakımından değil çokluk ortaklığının doğru olması bakımından tümele ilişir. Tümelin, manasında değil tümelliğinde tikellere ihtiyaç duymasının anlamı işte budur. Onun, yani tümel insanın hakkı olan şeylerden biri de mananın dışındaki izafette değil manadaki uygunluğun açık olmasıdır. Onların “Fasıllar cevherin cüzleridir. Cevherin cüzü de cevherdir.” şeklindeki sözleriyle ilgili durumu mugâlatada kısmında öğrenmiştin. Bu hatalı açıklama nasıl onunla ilgili olsun?

Cevherin özelliklerinden biri de duyusal işaretle gösterilmesidir. Bu, tüm cevherleri içine almaz. Zira ayrıık cevherlere [duyusal] işaret doğru olmadığı gibi, onların iddialarına göre, tümel cevherler için de doğru değildir.

Onlar cevherin özelliklerinden birinin de aklî işaretle gösterilmek olduğunu söylemiştir. Kimileri bunun tüm cevherleri içine aldığını zannetmiştir. Oysa bu, hatadır. Zira tikel cismanî cevher, onlarca meşhur olduğu üzere, düşünülür değildir. O ancak bîlaraz aklî işaretle gösterilir. Zira aklî işaret, idrakle ilgili olup aklî bir delalettir. Oysa tikel araza ne aklî ne duyusal işaret olur. Duyusal işarete gelince, tikel arazın zâtı başkası için olduğundan o konusuna işaretle gösterilir. Aklî işarete gelince, tikel araz şahsî olması itibarıyla düşünülemez. Onlardan bir kısmı da mahal-line izafeti olmaksızın düşünülmesine dayanarak tikel arazın aklî işaretle gösterilmesini mümkün görmüştür. İşte o zaman fark ortadan kalkar.

وعَلَّ بعضهم كون الجزئي أولى بالجوهرية من الكلّي أنّ الكلّي لا يُعقل كَلَيْتُهُ إِلَّا بالقياس إلى الجزئي. وأورد على نفسه سؤالاً وهو أنّ الجزئي أيضًا لا يُعقل إِلَّا بالقياس إلى الكلّي. وأجاب عنه بأنّ هذا هو^١ الجزئي الإضافي^٢ أما^٣ الجزئي الغير المضاف فلا حاجة في تصوّره إلى الإضافة.

تعقّب:

وهذا الجواب صحيح. وأمّا قوله: «إنّ الكلّي لا يعقل إِلَّا بالقياس إلى جزئي» فمن حيث هو كلّي بمعنى أنّه لا يمنع الشركة لا شكّ فيه، ولكن الإنسان الكلّي وإن كان في كَلَيْتِهِ يحتاج إلى الإضافة^٤ فالإضافة لحقته من حيث صحّة اشتراك الكثرة لا من حيث نفس المتصوّر، فهذا وجه حاجته^٥ في كَلَيْتِهِ إلى الجزئيات لا في معناه، وكان من حقّه^٦ أن يبيّن الأوليّة^٧ في المعنى لا في الإضافة الخارجية عن المعنى. وقولهم «إنّ الفصول أجزاء الجوهر وجزء الجوهر جوهر» قد عرفت حاله^٨ في باب المغالطات وأنّ هذا^٩ البيان الغلط كيف تطرّق^{١٠} إليه.

ومن خاصيّة الجوهر كونه مقصودًا بالإشارة الحسيّة، وهذا لا يعمّ^{١١} جميع الجواهر، فإنّ المفارقات لا يصحّ إليها الإشارة ولا الجواهر الكلّيّة كما يقولون.^{١٢} قالوا: ومن خواصّه كونه مقصودًا بالإشارة العقلية، وظنّ بعضهم أنّ هذا يعمّ جميع الجواهر وهو خطأ، فإنّ الجوهر الجسماني الجزئي غير معقول على ما اشتهر عندهم، فلا يُشار إليه بإشارة عقلية إِلَّا بالعرض، فإنّ الإشارة^{١٣} العقلية إدراكية وهي دلالة عقلية، والعرض الجزئي لا يُشار إليه إشارة عقلية ولا حسية. أمّا الحسيّة فلأنّ ذاته لغيره فيقصد بالإشارة موضوعه، وأمّا العقلية فلأنّ الجزئي من حيث شخصيته^{١٤} لا يُعقل. ومنهم من يجوز^{١٥} كون^{١٦} العرض مقصودًا بالإشارة العقلية بناءً على أنّه يُعقل دون الإضافة إلى المحلّ؛ وحينئذ يرتفع الفرق،

١٠ ل: هذه.
١١ خ: يطرف.
١٢ ل: لا يعلم.
١٣ ل: يقول.
١٤ ل - الإشارة.
١٥ ل: شخصية.
١٦ د، ط، ل: جوز.
١٧ ل: لون.

١ ل - هو.
٢ د، ط، ل: المضاف.
٣ د، ط، و: أمّا.
٤ ل: والغير.
٥ ل + لا في نفسه.
٦ ل: خاصّة.
٧ ه: حصه.
٨ ل: الأولية.
٩ ل: حالة.

Zira tikel cevher ve tikel araz, tikel oluşları sebebiyle aklî işaretle gösterilmeme hususunda ortaktır. Oysa bu kişinin görüşüne göre tümel cevher ve araz, aklî işaretle gösterilmeye elverişli olmada ortaktır. Onlardan bir kısmı da, ayrık cevherler hariç, aklî işaretle gösterilir olmayı kabul etmemiştir. Aklî işaretle göstermenin anlamı ortaya çıktığında ihtilaf kalmaz. Bu konuların durumu anlaşılmaya daha yakındır.

Cevherin özelliklerinden biri de şudur: Bir cevher bazen, kendisindeki değişim sebebiyle birçok zıt için konu olur. Fakat bu, haricî şeyin değişmesi sebebiyle yanlış olan doğru zan gibi değildir. Zira bu zannın doğruluk sonrası yanlışla dönüşmesi, kendisindeki değişimden dolayı değildir. Yine onlar “Bu durum siyah yüzeyin beyaza dönüşmesindeki gibi de değildir. Zira bu da kendindeki değişimden dolayı değil aksine cisimdeki değişimden dolayıdır.” demişlerdir. Onlar “Cevher kendindeki değişim sebebiyle zıtları kabul eder.” sözleri ile cevherin mâhiyetinin zâtında değiştiğini kastetmezler. Bilakis değişim, heyetlerine nispetle zâtından dolayı gerçekleşir. Bu değişimin mahalli, heyetler itibarıyla, cevherin zâtıdır. Bu tüm cevherleri içine almaz. Zira aklî cevherler asla değişmez. Beşerî nefislere gelince bu değişimin onlarda huylar, melekeler ve inançlar itibarıyla olması mümkündür. Bu grubun görüşüne göre tümel cevherler, değişmeyen cevherlerdir. Tümel cismin siyah ve beyaza yüklem oluşu zâtındaki değişimden dolayı değil onun renk ve benzeri konularda farklılaşan şeylere mutabık olmasından dolayıdır. Mutlak rengin siyahlık ve beyazlık olmasının mümkün olduğunu, bu sebeple onun zâtında bir değişim olduğunu tahayyül ettiğin için tümel arazların zıtları kabul ettiğini ve değiştiğini vehmetmen gerekli değildir. Zira mutlak rengin tüm renklere nispeti eşittir. Siyahlığın yok olup, beyazlığın hâsıl olmasına gelecek olursak, bu siyahlığın faslının renklilikten sıyrılıp, renkliliğin aynıyla devam etmesi ve beyazlığın ona ilişmesi sebebiyle değildir. Bilakis siyahlığın faslı yok olduğunda ona ait renklilik de kaybolur ve başka bir renklilik hâsıl olur. Burada belirtilenler vehmi gidermek içindir. Bu hususta yakında gelecek başka bir bahis vardır.

فإنَّ الجوهر الجزئي والعرض الجزئي اشتركا في أنَّهما لا يقصدان بالإشارة العقلية من حيث جزئيتهما، والجوهر والعرض الكلَّيان اشتركا في صلاحية أن يكونا مقصودين بالإشارة العقلية على رأي هذا القائل. ومنهم مَنْ منع المقصودية^١ بالإشارة العقلية في غير المفارقات، وإذا استُكشف عن معنى القصد بالإشارة العقلية لا يبقى نزاع وهذه الأشياء أمرها قريب.^٢

ومن خاصية الجوهر أنَّ الواحد منه^٣ قد يكون موضوعاً لأضداد كثيرة لتغيّره في نفسه لا كالظنّ الصادق إذا كذب لتغيّر الشيء الخارجي،^٤ فإنَّ صيرورته كاذباً بعد الصدق ما كان لتغيّره في نفسه. وقالوا: لا ككون^٥ السطح الأسود إذا صار أبيضَ فإنّه ليس لتغيّره في نفسه، بل لتغيّر في الجسم. وقولهم «يقبل الأضداد بتغيّره في نفسه» لا يعنون به أنَّ ماهية الجوهر تتغيّر في ذاتها، بل أن يكون التغيّر واقعاً لذاته بالنسبة إلى هيئاته، ويكون محلُّ هذا التغيّر باعتبار الهيئات ذاته. وهذا لا يعمّ جميع الجواهر، فإنَّ العقلانيات لا تتغيّر أصلاً، وأمّا^٦ النفوس البشرية فيجوز فيها هذا التغيّر باعتبار الأخلاق والملكات والاعتقادات. والكلّيات من الجواهر^٧ على ما يرى القوم أنَّها جواهر لا تتغيّر، والجسم الكلّي كونه مقولاً على الأسود والأبيض ليس لتغيّره في ذاته، بل لمطابقته للمختلفات^٨ في الألوان وغيرها. ولا ينبغي أن تتوهّم أنَّ الأعراض الكلّية تقبل الأضداد وتتغيّر لما تتخيّل أنَّ اللون المطلق يصحّ كونه سواداً وبياضاً فهو تغيّر له في ذاته، فإنَّ اللون المطلق نسبته إلى الجميع سواء. وأمّا السواد إذا زال وحصل البياض فليس بانسلاخ فصل السواد عن اللونية وبقاء اللونية بعينها وطروّ البياض عليها، بل السواد إذا بطل فصله بطلت^٩ لونيته^{١٠} كانت له وحصلت لونيته أخرى، هذا دفع للوهم وفيه بحث آخر سيأتي.

٧ خ، ر: فأما.
٨ ل: الجوهر.
٩ د، ط: في المختلفات.
١٠ خ، ر: بطل.
١١ ل: لونيته.

١ خ: المقصود به.
٢ ل: قربت.
٣ منهم.
٤ خ: بخارجي.
٥ خ، ل: كلون.
٦ ل: لتغيّره.

Cevherin özelliklerinden biri de varlığının başkası için değil zâtı için olmasıdır. Bu, mahalli olmayan cevherlere özgüdür. Meşşâîlerin görüşüne göre tümeller ve sûretler varlıkları başkaları için olan cevherlerdir. Zira onların kıyamı zâtlarıyla değildir. Meşşâîlerin kaidelerine göre apaçık olan bir nokta da şudur: Heyetlerin kendindeki varlıkları mahallerinin varlıklarıdır. Onlar için bir varlık hâsıl olup sonra da bunlar mahallerindeki varlığına bitişiyor değildir. Bu, güneşin feleğinde oluşundan farklıdır. Zira onun felekte oluşu bizzat varlığı değildir. Güneşin feleğin dışında oluşunu vehmetmeye bir engel yoktur. Bu konuda ileride gelecek bir tahkik vardır.

Fasıl: Nicelik, Nicelikle İlgili Söylenenler ve Niceliğin Arazlığı

Üst cinslerden biri de niceliktir. Bu şeyler üst cinsler olduğunda tanımlarının olmayacağı açıktır. Zira bunların ne cinsi ne de faslı vardır. Kategorileri ancak varlık kapsar. Oysa arazlık bu dokuz kategoriyi -ki bunlar, siyah ve beyaz gibi, arazların lâzımlarıdır- içine aldığı halde onun cins olmadığı açıktır. Onlar bu hususu şöyle gerekçelendiriyorlar: “Biz ilk olarak siyahlığı ardından da onun mahalle izafetini düşünürüz. Siyahlığın, kendisinden müstağni olan mahalline nispeti, mâhiyetine tabidir ve mâhiyet için arazîdir.” Bu vecih, onların şu sözünden daha uygundur: “Biz siyahlığı veya diğer bir tür arazi düşünüyor ve onun arazlığından şüphe ediyoruz. Dolayısıyla arazlık, siyahlık için bizâtihi değildir.” Bu açıklama, aynıyla cevhere de yöneltilir. Zira onlar sûretlerin cevher olduğunu, fasılların da cevher olduğunu ve yine, cevherlerin tümellerinin de cevher olduğunu delillerle ispat ederler. Buna binaen biri de der ki: “Bunları düşünüyor ve cevherliklerinden şüphe duyuyoruz. Dolayısıyla cevherlik de arazîdir. Oysa onun cins olduğu söylenmişti.” Onlar bunu kabul ederlerse muhtemelen cinslerin çoğunun ispatı onlara zor gelecektir. Bize gelince *Telvîhât*’ta ortaya koyduğumuz kıstasın tafsilî hususunda burada cinslerde, fasıllarda, şeylik, varlık ve diğer sıfatlarda faydalı olan bir zabıt zikredeceğiz. Onlardan biri “Fasıl veya sûretin cevherliğinden şüphe etmek, cevherin manasına veya bu faslın veya sûretin manasına ağâh olmamaktan kaynaklanır.” şeklinde bir mazeret ileri sürerse,

ومن خواصّ الجوهر أنّ وجوده لذاته وليس هو لغيره، وهذا يختصّ بالجواهر التي لا محلّ لها. أمّا الصور والكلّيات على رأي المشائين فهي جواهر^١ ووجودها لغيرها إذ ليس قيامها بذاتها. وممّا هو ظاهر من قواعد المشائين أنّ الهيئات ووجودها في نفسها ووجودها لمحلّها، وليس^٢ أن يحصل لها وجود ثمّ يلحقها وجودها في محلّها بخلاف كون^٣ الشمس في فلکها، فإنّ كونها^٤ في الفلك ليس نفس وجودها ولا مانع عن توهّم الشمس كائنة في غيره، وله تحقيق فيما بعد.

فصل: في الكمّ وما يذكر فيه وفي عرضيّته

إنّ من الأجناس العالية الكمّ، وإذا كانت هذه الأشياء هي الأجناس العالية فظاهر أنّ لا يكون لها حدّ إذ لا جنس لها ولا فصل، ولا يعمّ المقولات إلّا الوجود وقد يُبين أنّه ليس بجنس ويعمّ التسعة العرضيّة وهي من لوازم الأعراض كالسواد والبياض. وعلّلوا بأنّنا نعقل السواد أوّلًا ثمّ نعقل إضافته إلى محلّ، فنسبته إلى المحلّ المستغنى تابعة لماهيّته عرضيّة لها. وهذا الوجه أصلح من قولهم: «إنّنا نعقل السواد أو نوعًا غيره من الأعراض ونشكّ في عرضيّته، فالعرضيّة ليست بذاتيّة له» فإنّ هذا التبيين يتوجّه في الجوهر بعينه، فإنّهم يثبتون أنّ الصور جواهر والفصول جواهر وكلّيات الجواهر جواهر بحجج. فيقول القائل: عقلناها وشككنا في جوهريّتها فالجوهريّة أيضًا عرضيّة، وقد قيل إنّها جنس، وإذا سلّموا هذا^٥ فعسى أن يصعب عليهم إثبات كثير من الأجناس. وأمّا نحن فنذكر في تفصيل القسطاس الذي أوردناه في التلويحات هاهنا ضابطًا نافعًا في الأجناس والفصول والصفات كالشيئيّة والوجود وغيرهما.^٦ وإنّ اعتذر معتذر منهم بأنّ الذي يشكّ^٧ في جوهريّة فصل أو صورة إنّما هو لعدم تنبيهه لمعنى الجوهر أو معنى ذلك الفصل أو الصورة،

١: خواصّ.

٢: خ، ر + لها.

٣: لون.

٤: لونها.

٥: خ، ر: وما يذكر في.

٦: خ: أو.

٧: ل - هذا.

٨: ط: وغيرها.

٩: خ: شك.

bu durumda onlar siyahlık ve diğer arazlar hakkında şunun gibi bir şey desinler: “Siyahlığın araz oluşundan, onun manasını, cevherin manasını veya cismin ve arazlığın manasını anlamayan kimse şüphe duyar.”

Nicelik zâtı gereği eşitliği ve eşitsizliği, yani farklılığı, parçalanma ve parçalanmamayı kabul eder. Onlar bunu betimleme olarak ortaya koyarlar. Eğer eşitlik “nicelikteki ortaklık” diye tarif edilirse bu durumda onlar, bir şeyi kendisini tarif eden şeyle tarif etmiş olurlar. Temyiz ehli olanlar ise tanımlama yoluyla değil de, cümleler şeklinde ve özellikler zikrederek tarifi ortaya koyarlar.

Cumhur onlara şöyle bir soru yöneltmiştir: “Siz parçalanma, kesilme ve ayrılmayı sadece maddenin kabul ettiğini söylemişsiniz. Bitişme ise, ayrılmayı kabul etmez. Burada niceliğin, zâtı gereği parçalanma ve parçalanmamayı kabul etmesini zorunlu kılmıştınız. Burada bir çeşit çelişki vardır.” Onlar buna şöyle cevap vermişlerdir: Bilfiil kesilme ve bölümlere ayrılma anlamındaki parçalanmayı ancak madde kabul eder. Kendisinde, kendisi olmayan bir şeyin farz edilebilmesi veya vehmedilebilmesi anlamındaki parçalanma ancak nicelik vasıtasıyla cisme ilişir, dolayısıyla çelişki olmaz. Yine, maddeyi ayrılmayı ve parçalanmayı kabule hazırlayan şeyin nicelik olması göz ardı edilemez. Dahası, nicelik bilfiil ayrılmayı madde vasıtasıyla kabul eder, her ne kadar kabulü mümkün kılan şey miktar olsa da. Bir durumun, bir şeyin başkasındaki varlığını mümkün kılması, ardından bu şeyi bilaraz kabul etmesi mümkündür. Bildiğin üzere, zâtı gereği niceliği kabul eden bir şey olarak alınan parçalanmanın mukabili olan parçalanmama niceliğe zıttır. Eğer parçalanmama bilfiil alınırsa bu durumda o, niceliğin özelliklerinden olmaz. Selb ile olan parçalanmanın anlamı, selbsiz parçalanmanın anlamından farklıdır.

Onlar niceliği sürekli ve süreksiz kısımlarına ayırmışlardır. Sürekli teriminin anlamına ilişkin şeylerin ayrıntısı daha önce geçmişti. Bizim buradaki maksadımız niceliğin faslı olarak alınan şeylerdir. Sürekli nicelik, ortak cüzleri arasında, cüzlerin nihayeti olan ortak bir sınırın farz edilebildiği şeydir. Onlar sürekli niceliği, sebatı mümkün olan nicelik ve sebatı ancak yenilenme yoluyla tasavvur edilebilen nicelik kısımlarına ayırmışlardır. Sebatı mümkün olan niceliği de üç kısma ayırmışlardır.

فليقولوا في السواد وغيره من الأعراض مثل هذا: من أنه إنما يشك في عرضية السواد من^١ لم يفهم معناه أو معنى الجوهر أو الجسم ومعنى^٢ العرضية.

والكمية قابلة لذاتها المساواة واللامساواة أي التفاوت والتجزّي واللاتجزّي، وهذا قد يوردونه رسمًا، وإن كانت^٣ المساواة لا تُعرّف إلا بأنه اتفاق في الكمية، فعرفوا الشيء بما يُعرّف بالشيء، والتميّزون يوردونه في معرض جمل وذكر خواص لا على^٤ سبيل تحديد.^٥

والجمهور أوردوا على أنفسهم سؤالًا، وهو أنكم قلتم إن التجزّي والقطع والفصل إنما يقبله المادة، فإن الاتصال لا يقبل الانفصال، وها هنا أوجبتم أن التجزّي واللاتجزّي يقبله الكم لذاته، وفيه ضرب مناقضة ما. وأجابوا عنه بأن التجزّي بمعنى القطع والانقسام بالفعل لا يقبله إلا المادة، أما التجزّي الذي هو بمعنى تأتي^٦ أن يفرض فيه شيء غير شيء أو يتوهم، فهو إنما يلحق الجسم بتوسط الكم فلا منفاة. وأيضًا لا يستبعد أن يكون المعدل للمادة لقبول الفصل والتجزّي الكم، ثم يقبل الكم الفصل بالفعل بتوسط المادة وإن كان مُصححُ القبول المقدار. ويجوز أن يصحح أمر وجود^٧ شيء في غيره ثم يقبل هو بالعرض ذلك الشيء. وتعلم أن اللاتجزّي الذي يقابل التجزّي المأخوذ أنه يقبله الكم لذاته ينافي الكمية، وإن أخذ اللاتجزّي بالفعل فليس من خواصه، ويخالف معنى التجزّي الذي مع السلب الذي دونه.

وقسموا الكم إلى متصل ومنفصل، وقد سبق تفصيل ما لمعاني لفظ المتصل. وغرضنا هاهنا ما أخذ فصلًا للكم، فالكم المتصل هو الذي يمكن أن يفرض له أجزاء يجمع بينها حدّ مشترك هو نهاية الجزئين.^٨ وقسموا المتصل إلى ما يصح ثباته^٩ وإلى ما لا يتصور ثباته إلا على سبيل تجدد، والذي يصح ثباته^{١٠} قسموه إلى ثلاثة:

٧ خ: ثان.
٨ ل: وجوده.
٩ ل: الحدين.
١٠ خ: بيانه.
١١ خ: بيانه.

١ ل - من.
٢ ل: أو معنى.
٣ د، ط، ل: كان.
٤ خ، ر: اتفاق بالكمية.
٥ د - على.
٦ ر: التحديد.

İlki, çizgi olup şöyle betimlemişlerdir: Çizgi, eni ve derinliği olmayan boydudur. İkincisi, yüzey olup onu da şöyle betimlemişlerdir: Yüzey, sadece boyu ve eni olan şeydir. Üçüncüsü, matematiksel cisim olup onu da eni, boyu ve derinliği olan şey diye betimlemişlerdir. Cisim tam miktardır. Zira büyüklükler arasında, cisim hariç, üç boyutu içine alan bir şey yoktur. Bundan dolayı cismin tam büyüklük olduğu söylenmiştir. Zikredildiği üzere boy, en ve derinlik araz olunca, arazların toplamı da araz olunca bu durumda matematiksel cisim de bir arazdır. Boyutları değiştiği halde mâhiyeti ve cisimliği devam eden mumun durumu daha önce açıklanmıştı. Dolayısıyla matematiksel cisim, cevherî cisimden başkadır. Onların belirttiğine göre akıl veya vehim, matematiksel cismi maddeden soyutlar. Biz bu soyutlamanın keyfiyetini daha önce belirtmiştik ki, ileride buna işaret edeceğiz.

Sebatı ancak yenilenme yoluyla mümkün olan nicelik ise zamandır. Mekânın, niceliğin başka bir türü olup sayılan kısımların dışında olduğunun zannedilmesi hatadır. Bu nasıl olsun? Onun tanımını düşündüğünde ancak şunu bulursun: Mekân, kuşatılan cismin dış yüzeyine temas eden, kuşatan cismin iç yüzeyidir. Oysa iç ve dış, ayrıca bir şeyin kuşatan ve kuşatılan olması görelilik kabilindendir. Bizzat yüzey nicelikte zikredilen kısımlardan biridir. Dolayısıyla mekân niceliğin başka bir türü değildir.

Süreksiz nicelik, cüzlerin kendisinde bulunduğu ortak bir sınırın mümkün olmadığı niceliktir ve bu sayıdır. 7'nin "kendisinde bir 3 ile diğer bir 3 arasında ortak bir sınır olan 1'in farz edildiği" bir şey olarak vehmedilmesi hatadır. Zira 7 gibi bir sayı türünde, eğer birbiri ardınca gelen 1'lerde orta olan 1 ile kenarlarda olan 1'ler farz edilirse onun bir olan türlüğü ve sûreti yok olur. Dahası bu 1'lerden ikisi arasında 1 farz edildiğinde bu 1'in her 1'e dönük bir tarafı olur, böylece o bölünür. Dolayısıyla bu 1'ler ya cisimler ya da küçük yüzeyler olarak bölünen şeyler olur. Kısaca onlar kendilerinde sürekli nicelikler olup onlara birlik ve sayılık ilişir. Oysa bizim sözümüz kendisine süreksiz niceliğin iliştiği şey değil süreksiz nicelik hakkında idi. Zira kendisine süreksiz niceliğin iliştiği şey bazen cevher bazen miktar olur. Dolayısıyla sayı olması itibariyle sayıda ortak bir sınır olmadığı gibi onda bir tertip, orta ve tarafın farz edilme imkânı da yoktur. Dahası sayıların bazı birimleri orta olmaya diğerlerinden daha evla değildir.

منها الخطّ وهو الذي رسموه بأنّه الطول وحده دون عرض وعمق، ومنه السطح وهو ما يرسمونه بأنّه طول وعرض فحسب، ومنه جسم تعليمي وهو الذي له طول وعرض وعمق. والجسم أتمّ المقادير إذ ليس في الأعظام ما يشتمل على الأبعاد الثلاثة غير الجسم، فلهذا قيل إنّهُ أتمّ الأعظام. ولمّا كان الطول والعرض والعمق أعراضاً على ما ذكر ومجموعُ الأعراض عرض فالجسم التعليمي عرض، وقد شُرح^١ من قبلُ حال الشمعة التي يتبدّل عليها الأبعاد وماهيّتها وجسميّتها باقية، فالجسم التعليمي غير الجسم الجوهري. وقد ذكروا أنّ الجسم التعليمي يجزّده العقل أو الوهم عن المادّة، وقد ذكرنا من قبل كيفية هذا التجرد، وسنشير إليه فيما بعد.^٢

وأما القسم الذي لا يصحّ ثباته^٣ إلّا على سبيل التجدد هو الزمان. وظنّ أنّ المكان نوع آخر من الكمّ خارج عن الأقسام التي عُدت، وهو خطأ؛ كيف وإذا اعتبرت حدّه لم تجدْ فيه إلّا أنّه السطح الباطن للجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحوي^٤، والظاهر والباطن وكون الشيء حاوياً ومحوياً من قبيل المضاف، والسطح نفسه من الأقسام المذكورة^٥ في الكمّ، فليس نوعاً آخر منه.

والكمّ المنفصل هو الذي ليس لأجزائه إمكان حدّ مشترك تتلاقى عنده وهو العدد. وما يتوهم أنّ السبعة يفرض فيها واحد هو حدّ مشترك بين ثلاثة وثلاثة خطأ، فإنّه إن فُرض في نوع من العدد كالسبعة آحاد مرتبة فيها واحد متوسط وعلى الجوانب آحاد بطلت نوعيته وصورته الواحدة؛ ثمّ إذا فُرض فيها واحد بين اثنين يكون له طرف إلى كلّ واحد فينقسم، فهذه الآحاد أمور منقسمة إمّا أجسام أو سطوح صغار. وبالجمله^٦ هي كمّيات متّصلة في أنفسها ويعرض لها^٧ الوحدة^٨ والعدديّة، وكلامنا في الكمّ المنفصل لا ما يعرض له الكمّ المنفصل، فإنّ الذي يعرض له ذلك قد يكون جوهراً وقد يكون مقداراً، فالعدد من حيث هو عدد لا حدّ مشترك ولا إمكان لانفراض ترتيب ووسط وطرف فيه، ثمّ لا أولويّة لبعض آحاد العدد بالوسطيّة من بعض.

٦ خ - المحوي.
٧ د: المذكور.
٨ د، ط، ل: وفي الجملة.
٩ خ، ر: له.
١٠ د: الواحدة.

١ خ، ر: صرح.
٢ خ، ر + إن شاء الله.
٣ خ: بيانه.
٤ خ: فظن.
٥ خ: يحد.

Sözün/kavlin, süreksiz niceliğin başka bir türü olduğu zannedilmiştir. Oysa bu doğru değildir. Zira söz kendinde bir nicelik değildir, her ne kadar sayı itibarıyla ona nicelik ilişmiş olsa da. Kendisine sayı ilişen her şey nicelik değildir. Zira sayı cevherlere de ilişir. Söz, sayı dikkate alınmaksızın anlaşılır. Bu nedenle nicelik, sözün hakikatine dahil değildir.

Nicelik olmadığı halde nicelik cümlesinden zannedilen şeylerden biri de hafiflik ve ağırlıktır. Kimi insanlar örfte, nicelik hakkında eşitlik ve farklılığı işittiği için ağırlık ve hafifliğin nicelik cümlesinden olduğunu zannetmiştir. Oysa sen bu ikisinin bir şeyi merkezden etrafa doğru veya etraftan merkeze doğru hareket ettiren meyil olduğunu öğrenmiştin. Yoksa bu ikisi kendinde nicelik değildir. Bunlar hakkında eşitlik ve farklılığın kullanılması, terazinin iki kefesinden birinin hızlı ve yavaş olması itibarıyledir. Dolayısıyla ölçmede hâsıl olan eşitlik, terazinin direklerinin çekimindeki iki şeyin mukavemetine döner. Bir şeyin ağırlığının fazla olması sebebiyle kefelerden birinin ağırlığı artıp aşağıya doğru indiğinde buna “farklılık” denir. Hareketleri sebebiyle hafiflik ve ağırlık, zaman veya hareket mesafesi bakımından miktarların gereğini zorunlu kılar. Mesafenin yarısı öncekinin tam zamanında kat edildiğinde, bu durumda ağırlığın yarısı olan bir ağırlık farz edilir; böylelikle ağırlık ve hafiflik ya zâtları itibarıyla iki miktardır ya da niceliktir; veya nicelik ağırlık ve hafiflikte bir cüzdür ki, bunun bütün yerine kullanılması mümkündür. Dolayısıyla hafiflik ve ağırlık, nicelik değildir.

Başka bir taksimde nicelik şu kısımlara ayrılır: [1] Konum sahibi nicelik ki, bu sebatın yanı sıra bitişik cüzlere sahip olduğu farz edilen niceliktir. Zira her bir cüze “O, diğerinden başka olan bir yerdir.” diye işaret etmek mümkündür. [2] Konum sahibi olmayan nicelik ki, bu zikrettiğimiz üzere bitişik cüzlere ve sebatı sahip olmayan niceliktir. Konum sahibi nicelik üç miktarla sınırlıdır. Sürekli nicelik olan zaman ise, konum sahibi olmayan nicelik olma hususunda sayı ile ortaktır.

وظنَّ أنَّ القول نوع آخر من الكمّ المنفصل وليس بصحيح. فإنَّ القول ليس في نفسه كمّيّة وإن كان يعرض له كمّيّة من حيث العدد، وليس كلّ ما يعرض له العدد يكون كمّيّة فإنَّ العدد يعرض للجواهر، والقول يفهم مع قطع النظر عن العدد، فليست الكمّيّة داخلّة في حقيقة القول.

ومما ظنَّ أنّه من الكمّ وليس منه الخفّة والثقل، فإنّه لما سمع بعض الناس في العُرف «فيه مساواة^١ وتفاوت» فظنَّ أنّه من الكمّ، وقد عرفت^٢ أنّهما ميلان^٣ يحركان^٤ الشيء عن الوسط أو إلى الوسط، وليسا^٥ بكميّتين في نفسيهما. والمساواة^٦ والتفاوت^٧ إنّما يقال عليهما باعتبار سرعة حركة إحدى كفتي الميزان وبطوئه، فالمساواة حاصلة^٨ في الوزن ترجع إلى مقاومة شيئين في جذب عمود الميزان، وإذا اشتدَّ الجذب لإحدى^٩ الكفتين لزيادة ثقل الشيء يُسمّى^{١٠} تفاوتًا. والخفّة والثقل يُوجبان بحركتهما لزوم مقادير باعتبار زمان أو مسافة حركة، ويُفرض ثقل نصف ثقل إذا قطع في زمانه نصف مسافته، فإمّا أن يكونا^{١١} مقدارين بذاتهما أو كمّيّة أو يكون في نفسيهما جزء يصحّ أن يكون عادًا للكلّ فلا.

وقسّم الكمّ في تقسيم آخر: إلى ذي وضع وهو الذي يفرض^{١٢} له أجزاء اتصال مع ثبات بحيث يصحّ أن يشار إلى كلّ واحد من أجزائه أنّه أين هو من الآخر؛ وإلى غير ذي وضع وهو الذي ليس له أجزاء ذات اتصال وثبات على ما ذكرنا، فذو الوضع انحصر في المقادير الثلاثة، أمّا الزمان من الكمّيّة المتصلة شارك العدد^{١٣} في أنّهما من الكمّ الذي لا وضع له.

١ : مساوات.

٢ : علمت، ط، ل: علمت.

٣ : مثلان.

٤ : ر: يحرك.

٥ : ر، ل: وليستا.

٦ : والمساوات.

٧ : الحاصلة.

٨ : لأحد.

٩ : ط: سمي.

١٠ : ط، ل: يكون.

١١ : ط، ل: لما يفرض.

١٢ : ط، ل: مع العدد.

Kimi insanlar sanmıştır ki, 1 sayının ilkesi olunca, 1'in de sayı olması gerekir. Böylelikle onlar birliği de nicelik olarak almışlardır. Oysa bu hatadır. Zira bir şeye ilke olan her şeyin hakikatinin, bütünün hakikati olması gerekli değildir. Hayvanlık insanlığın bir cüzü olduğunda bu onun insan olmasını gerektirmez. Dahası, niceliğin tanımı burada kaybolduğu halde birliğin nicelik olduğu nasıl zannedilebilir? Dolayısıyla birliğin sayı olduğu mecazen söylenir. Sağlam fitrat için açıktır ki, birlik ne sayılır ne de niceliğe dökülür. Birliğin sayı olduğunu iddia eden kimseye şöyle cevap verilir: “Şayet birlik sayı olsaydı bu durumda o, çift ve tek oluş gibi sayının özellikleri ile nitelenir ve müsâdere ale'l-matlûb olur [ve birlik ya çifttir ya da tektir denirdi].” Birin sayı olarak alınmasından kaçınmayan kimse, onu tek olarak almaktan da kaçınmaz. Zira 1'in iki eşit şeye bölünmez oluşu açıktır. Sayı oluş imkânsız olduğu için tek oluş da imkânsızdır. Oysa bu kimse 1 hakkında sayılığın sabit görmektedir. İlzam etmenin en iyi yolu sayının anlamını belirlemektir. Zira mecaz veya ortaklık yoluyla olması hariç, sayı teriminin, hem 1'e hem de sayıya uygun olacak bir manası yoktur.

Birliğin nicelik olduğunu zanneden kimseler “Nokta da bir niceliktir.” demiş ve bunu “Nokta ve birlik, çizgi ve sayının [ilke olması] gibi, niceliklerin ilkeleridir.” diyerek gerekçelendirmişlerdir. Onların buradaki hatalarından biri de şudur: Onlar birliğin sayıya olan nispetinin, noktanın çizgiye olan nispeti gibi olduğunu zannetmişlerdir. Oysa onlar birliğin, sayının bir cüzü olduğunu, noktanın ise çizginin bir cüzü değil bilakis nihayet olduğunu bilmemişlerdir. Dahası nihayet, yoklukla ilgilidir/ademîdir. Ademî şeyler, zâtlar olmayıp zâtların yokluğudur. Yokluk herhangi bir kategorinin altına girmez. Bilakis bir kategorinin altına giren şey, bir zâta sahiptir. Dolayısıyla ademî şeyler, kategorilerin altına giren şeylerin yokluğudur. Oysa kategoriler, varlıkla ilgili/vücudî şeyler olup ademî şeyler onların altına girmez. Müteahhirûna göre birlik ve varlık, kategorilerin altına girmez. Dolayısıyla onların üstünde cinsler olmadığı gibi, altında türler de yoktur. Cinsleri ne belli bir sayıyla sınırlanması ne de başka bir kategorinin altına girmemeleri problem teşkil etmez, dolayısıyla kategorilerin sayısı artmaz. İleride, birliğin âyanda gerçekleşen bir şey mi yoksa itibarî bir vasf mı olduğuna işaret edeceğiz. Varlık da böyle olup, hangi kategoriye benzediğine [ileride işaret edeceğiz].

وظنَّ بعض الناس أنَّ الواحد لَمَّا كان مبدءاً للعدد فيلزم أن يكون عدداً، فأخذوا الوحدة^١ من الكمّيات أيضاً وهو خطأ. فإنَّه ليس كلُّ ما يكون مبدءاً للشيء يلزم أن يكون حقيقته حقيقة الكلّ، وليست الحيوانية إذا كانت جزءاً للإنسانية يلزمها أن تكون إنساناً، ثمَّ كيف يتأتَّى أن يُظنَّ أنَّ الوحدة^٢ كمّيةٌ وحدُّ الكمّية مفقودٌ فيها؟ فلا يقال للوحدة عدد إلا بتجوّز. وظاهر للفطرة السليمة أنَّ الوحدة لا تُعدُّ ولا تُكَمَّم، والذي ردَّ على الزاعم أنَّ الوحدة^٣ عدد بأنّها لو كانت عدداً لا تصفّت بخواصِّ العدد من الزوجيّة والفرديّة صادرٌ على المطلوب الأوّل، والذي لا يتحاشى من أن يأخذ الواحد عدداً لا يتحاشى أن يأخذه فرداً، فإنَّ كونه غير منقسم بمتساويين ظاهر، وإنّما امتنعت الفرديّة لامتناع العدديّة وهو مثبت للعدديّة على الواحد، وأجودُ ما يقع به الإلزام تعيينُ معنى العدد، فإنَّه لا يجمع الواحدَ والعددَ معنى صالح لأن يكون اسمُ العدد عليهما دون اشتراك أو تجوّز.

والذين ظنّوا أنَّ الوحدة كمّية قالوا: إنّ النقطة أيضاً كمّية وعلّلوا بأنّهما مبدآن للكمّيات كالخطّ والعدد. ومن جملة ما غلطوا فيه هاهنا ظنّهم أنَّ نسبة الوحدة إلى العدد كنسبة النقطة إلى الخطّ، ولم يعلموا أنَّ الوحدة جزء من العدد والنقطة ليست بجزء للخطّ، بل نهاية. ثمَّ النهاية عدميّة والعدميّات ليست بذوات، بل عدم ذوات؛ والعدم لا يدخل تحت مقولة، بل إنّما يدخل تحت المقولة ما له ذات، فالعدميّات إعدام ما دخلت تحت المقولات، والمقولات وجوديّة لا تدخل تحتها العدميّات. والمتأخرون يرون أنَّ الوحدة والوجود لا يدخل تحت المقولات، فليس فوقها أجناس ولا تحتها أنواع، فلا يُخلّ بحصر الأجناس ولا يدخل تحت مقولة أخرى حتّى يزيد عددُ المقولات، وربّما نشير فيما بعد إلى أنَّ الوحدة هل هي أمر واقع في الأعيان أو وصف اعتباري؟ وكذا الوجود وبأيّ المقولات أشبه؟

١ ل: الواحدة.

٢ ل: الواحدة.

٣ هـ: الواحدة.

٤ ل: لا تقفّت لخواص.

٥ ل: صادق.

Bazen salt nicelik olmayan bir şey salt nicelik zannedilir, tıpkı iki nispet olan uzunluk ve kısalık gibi. Böylece “Şu çizgi uzun, şu yüzey geniş, şu sayı çoktur.” denir, her ne kadar her çizgi kendinde uzun, her yüzey geniş ve her sayı çok olsa da. Ne var ki bu şeyler [uzunluk, en ve çokluk] ile bunların bir şeye [çizgi, yüzey ve sayıya] ilişkileri, birbirine kıyasla niceliğe ilişkin şeylerdir. Bazen bu gibi görelilikler iki duruma göre artar, tıpkı “Bu daha küçüktür ve daha büyüktür.” denilmesi gibi. Bunlardan her birinin üçüncü bir şeye nispet edilen bir şeye izafeti vardır. Çünkü daha büyük olan, herhangi bir şey katında büyüklüğü olan bir şeye kıyasla daha büyüktür. Gerçi hayvanların, hatta bitkiler gibi diğer şeylerin büyüklükleri, kendilerinde daha büyük ve kendilerinde daha küçük miktarlardır, yani başka bir miktara kıyasla değil türün doğasına kıyasla, mutlak olarak [daha büyük ve daha küçük] miktarlardır.

Onlar demişlerdir ki, niceliğin iki faslı olan sürekli ve süreksiz nicelik, âyanda cinsin tabiatına ilave değildir ki bunların bir kategori olması gereksin! Dolayısıyla sayı, cinsi olan nicelik kategorisinin altına, fasıl olan süreksiz nicelik de başka bir kategorinin altına girer!

Onlar demişlerdir ki, sürekli nicelik, süreksiz nicelikten ancak zâtı itibarıyla farklıdır. Bunu bu grup için ezberle ki, ileride gelecek olan ölçütün şerhine ulaştığında başka şeylerde bunun benzeriyle onları ilzam edersin. Hatta onlar “Mesela imkân âyanda bir şeydir. Zira o, bir şeyi âyanda niteler.” dediklerinde biz de niceliğin iki faslında bu gibi şeyleri cedel olarak söyleriz. Ne var ki biz buna ihtiyaç duymayan bir tahkiki zikredeceğiz.

Bil ki, sayma tıpkı alan ölçümünün sürekli niceliğin ölçümü olması gibi, süreksiz niceliği ölçmektir. Sayı sayan ve alanı ölçen şeyin ancak nefis sahibi olması doğrudur, zira cansızlar şuursuz olduğu için ölçme mertebesinin aşağısındadır. Ayrık cevherler ise bütünüyle bunun üstündedir. Bu ikisi, yani sayma ve alan ölçme nefsin fiillerindendir. Ölçülen alana bazen sayılır olma ilişir. Dolayısıyla sayılır olmak onu kâim kılmaz bilakis ona ilişkin haricî bir şeydir. Zaman, zâtı itibarıyla sürekli olup bazen de sayılan saatlere, aylara ve yıllara bölündüğü için bilaraz süreksizdir.

وقد يُظنّ ما ليس بكميّة محضة كمّيّة محضة كالطول والقصر النسبتين،^١ فيقال خطّ^٢ كذا طويل وسطح كذا عريض وعدد كذا كثير وإن كان كلّ خطّ طويلاً في نفسه وكلّ سطح عريضاً وكلّ عدد كثيراً؛ إلّا أنّ هذه وعروضها^٣ أمور تعرض للكمّ باعتبار مقايضة بعض منه إلى بعض، وقد يزداد أمثال هذه الإضافات على اثنين كقولهم هذا أصغر وأكبر. فإنّ لكل واحد منهما إضافة إلى شيء له إضافة إلى ثالث، إذ الأكبر إنّما هو أكبر بالقياس إلى شيء هو عند شيء ما كبير،^٤ وإن كان لأعظام الحيوانات بل ولغيرها من النبات مقادير هي أكبر مقدار فيها ومقادير هي أصغر مقدار فيها على الإطلاق لا بالقياس إلى مقدار، بل إلى طبيعة النوع.

قالو: والمتّصل والمنفصل اللذان هما فصلاً الكمّ ليسا في الأعيان أمرين زائدين على طبيعة الجنس حتّى يلزم أن يكونا من مقولة من المقولات، فيكون العدد من مقولتين: من الكمّ الذي هو جنسه، ويقع المنفصلة التي هي فصله تحت مقولة أخرى.

قالوا: فالكمّ المتّصل لا يخالف الكمّ المنفصل إلّا بذاته. احفظ هذا عن القوم حتّى إذا وصلت إلى شرح القسطاس الذي سيأتي تلزمهم بمثله في^٥ أشياء أخرى، حتّى إذا قالوا: إنّ الإمكان مثلاً شيء في الأعيان لأنّه يُوصف به الشيء في الأعيان،^٦ نقول: في فصلّي^٧ الكمّ مثل ذلك جدلاً، على أنّنا نذكر من التحقيق^٨ ما لا يحوج إلى هذا.

واعلم أنّ العدّ^٩ تقدير للمنفصل كما أنّ المساحة تقدير للمتّصل، والعدّ والماسح لا يصحّ أن يكون إلّا ذو نفس إذ الجمادات نازلة عن رتبة التقدير إذ لا شعور لها، والمفارقات بالكلّيّة أرفعُ فهذان^{١٠} من أفعال النفس. والممسوح قد يعرض له أن يصير معدوداً فيكون المعدوديّة غير مقومة له، بل خارجة لاحقة. والزمان متّصل بذاته، منفصل بالعرض من حيث قد يقسّم إلى ساعات وشهور وأعوام تُعدّ.^{١١}

٩ - ل: إن.
١٠ - خ: لأنّه يوصف به الشيء في الأعيان.
١١ - خ: فصل.
١٢ - د: التحقّق.
١٣ - ل: العدد.
١٤ - ل: فهذا.
١٥ - ل: بعد.

١ - ل: النسبي.
٢ - د: خطّ.
٣ - ل: عروضها.
٤ - ل: مثال.
٥ - ل: لقولهم.
٦ - ل: إنّما هو أكبر.
٧ - ط: كثير.
٨ - ر: في.
٩ - ل: العدّ.

Niceliklerde zıtlık bulunmaz. Sürekli nicelikler çizgi, yüzey ve matematiksel cisimler olup aralarında zıtlık/münafât olmaz. Dahası onlar şunu söylerler: Çizgi yüzeyde, yüzey ise cisimde bulunur. Oysa zıtlardan biri, diğer zıtlıla kâim olmaz. Zıtlardan birinin diğerinde bulunduğu söylenemez. Cevher olan bir cisimde bazen bir yüzey, matematiksel cisim ve çizgi bulunur. Oysa zıtlar bir araya gelmez. Eğer bir kimse çizginin cisimde bulunmasını reddeder hatta bunun yüzeydeki bir araz olduğunu söylerse bu durumda çizgi zıtlıktan uzak olur. Zira iki zıddın şartlarından biri de, biri diğerine konu olmaksızın tek bir konuda peş peşe gelmesidir. Sürekliliğin ve süreksizliğin kendisi, iki zıt değildir. Zira bu ikisi, niceliğin faslıdır. Nicelik kendisinden sürekliliğin sıyrılıp süreksizliğin eklenmesi için aynıyla devam etmesi itibariyle olan bir şey değildir ki, tek bir konuda süreklilik ve süreksizliğin peş peşe gelmesi mümkün olsun. Ayrıca, daha önce geçtiği üzere, süreklilik âyanda niceliğe ilave bir şey değildir ki, nicelik onun konusu olsun. Cinsi bölen fasıllar, onun altındaki türler olmadığı gibi, bu ikisini başka bir cins de bir araya getirmez.

Meşhur olduğu üzere zıt iki şeyin şartlarından biri de, ikisinin tek bir cinsin altında gerçekleşmesidir. Sürekli nicelik ile süreksiz nicelik arasında zıtlık olmadığı gibi, bunların arasında çelişki de yoktur. Zira sayı bazen çizgilere, yüzeylere, matematiksel cisimlere ve miktarların tümünü bulunduran cevherî cisimlere ilişir. Oysa zaman, yerleşik olan sürekli üç niceliğe zıt değildir. Zikrettikleri üzere konuları farklıdır. Zira zaman hareketin miktarıdır. Yerleşik üç niceliğin miktarı ise cismin miktarıdır.

İki zıddın şartlarından biri de tek bir konuda peş peşe gelmeleridir. Sayının türleri birbirine zıt değildir. Zira aşırı uzaklık, iki sayı arasında tasavvur edilmez. Daha az olan sayı, daha çok olan sayıda mevcuttur. 5'in, 10 olması itibariyle 10'un bir cüzü olmaması ve sayının 1'in zıddı olmaması itibariyle bu meselede kolaylık vardır. Hem nasıl olmasın? Sayı 1 ile kâim olur ama zıt iki şeyden hiçbirisi hakikatinde başka bir zıt türüyle kâim olmaz.

والكميّات لا تضادّ فيها، أمّا المتّصلات وهي الخطّ والسطح والجسم التعليمي فلا منافاة بينها. ثمّ يقولون: الخطّ في السطح والسطح في الجسم، وأحد الضدّين لا يقوم بالضدّ الآخر ولا يقال إنّه فيه، والجسم الواحد الجوهري قد يكون فيه سطح وجسم تعليمي وخطّ، والأضداد^١ لا تجتمع وإن منع مانع كون^٢ الخطّ في الجسم، بل يقول^٣ هو عرض في السطح فهو أبعد عن التضادّ، فإنّ المتضادّين من شرطهما التعاقب على موضوع واحد لا أن يكون أحدهما موضوع الآخر. وليس أنّ نفس المتّصلة والمنفصلة^٤ ضدّان لأنّهما فصلاً الكمّ، وليست الكميّة بحيث ينسلخ عنها الاتّصال وتبقى هي^٥ بعينها ليلحقها الانفصال ليصحّ تعاقبهما على موضوع واحد. ثمّ قد سبق أنّ المتّصلة ليست في الأعيان أمراً زائداً على الكميّة لتكون الكميّة موضوعاً لها، ثمّ الفصول المُقسّمة لجنس ليست بأنواع تحته ولا يجمعهما جنس آخر.

ومن شرط الضدّين على ما هو مشهور أن يقعاً تحت جنس واحد. ولا تضادّ بين الكمّ المتّصل والمنفصل أيضاً ولا منافاة بينهما؛ فإنّ العدد قد يعرض لخطوط وسطوح وأجسام تعليميّة وأجسام جوهريّة فيها جميع المقادير. والزمان لا يضادّ ثلاثة المتّصلات القارة، فإنّ الموضوع مختلف^٦ على ما ذكروا إذ الزمان مقدار الحركة والمقادير الثلاثة القارة مقادير للجسم.

ومن شرط المتضادّين التعاقب على موضوع واحد. وأنواع العدد لا يضادّ بعضها بعضاً لأنّ غاية البعد غير متصوّر بين^٧ عددين والعدد الأقلّ موجود في الأكثر. وهذا فيه توسّع ما من حيث تحقّق أنّ الخمسة ليست جزءاً للعشرة من حيث هي عشرة والعدد لا يضادّ الواحد، كيف والعدد يتقوّم بالواحد ولا شيء من أحد الضدّين يتقوّم في حقيقته بنوع الضدّ الآخر.

١ ل: والأعداد.

٢ ل: كان.

٣ خ: نقول.

٤ ل: المتصلة والمنفصلة.

٥ خ: من.

٦ خ: يبقى.

٧ د، ط، ل: يختلف.

٨ ل: متصورتين.

Soru: Sayıda zıtlık bulunmadığını söylemişsiniz. Oysa tek ve çift oluşta zıtlık vardır.

Cevap: Çift ve tek oluş arasında zıtlık farz etmek şu yönlerden doğru değildir.

1. Zıtlık ancak iki zât arasında olur. Tek oluş ise sayının eşit olarak bölünmemesinden ibarettir. Dolayısıyla tek oluş, çift oluşun olmamasıdır ve tek oluşun zıddı yoktur.

2. Bu ikisinin konusu aynı değildir ve bunların tek bir konuda peş peşe gelmesi tasavvur edilmez. Zira çift olan sayının teke dönüşmesi, tek olanın da çifte dönüşmesi mümkün değildir.

3. Faraza, bu ikisinde zıtlık kabul edildiğinde bunlar bizzat nicelik değil nicelikteki niteliklerdir. Doğru olan, bu vecihten önceki şeydir.

Soru: Küçük ve büyük, nicelik cümlesindendir. Bu ikisi birbirine zıttır. Şu halde niceliğin bir kısmı zıtlığı kabul eder. Az ve çok da böyledir.

Cevap: İki öncül de reddedilir. Zira zıtlık izafetle değil zâtı düşünülen şeylerde itibara alınır. Daha sonra zıtlık izafeti ona ilişir. Oysa büyük ve küçük izafetle birlikte olan miktardır, her ne kadar bu ikisi ancak sürekli nicelik olsa da. Az ve çok ise ancak süreksiz nicelik olur. Fakat az ve çok bizzat sürekli ve süreksiz nicelik değil, aksine izafetle birlikte olan bir niceliktir. Nicelik itibariyle bu ikisi, zıtlığı kabul etmez; görelilik itibariyle bu ikisinin son derece uzak oluşu tasavvur edilmez. Eğer “Son derece uzak olamamasından dolayı küçüğün, faraza, bir nicelik olduğu kabul edilirse, bu durumda çelişki geçerli olmaz ve büyük öncül reddedilir. Dahası, tek bir şey bazen iki şeye kıyasla büyük ve küçük olur. Şayet büyüklük ve küçüklüğün kendisi, bir şekilde zıt iki şey olsaydı zıt olan iki şeyin tek bir şeyde bir araya gelmesi gerekirdi. Oysa bu imkânsızdır. “Doğruluk ve eğrilik” dahi nicelikte bulunan niteliklerdir.

سؤال: قلتم لا تضادّ في العدد، والزوجيّة والفرديّة فيهما تضادّ.

جواب: لا يصحّ فرضُ التضادّ بين الزوجيّة والفرديّة من وجوه:

منها^١ إنّ التضادّ إنّما يكون بين الذاتين والفرديّة عبارة عن عدم انقسام العدد بمتساويين، فهي عدم الزوجيّة لا ضدّها^٢.

وثانيًا^٣: إنّ موضوعهما غير واحد ولا يتصوّر تعاقبهما على موضوع واحد، فإنّ العدد الذي هو زوج لا يصحّ أن يصير فردًا ولا العدد الفرد زوجًا.

وثالثًا^٤: على تقدير النزول إذا سلّم فيهما التضادّ فهما^٥ كيفيّات في كمّيّات لا نفس الكمّيّات، على أنّ الحقّ ما قبل هذا الوجه.

سؤال: الصغير والكبير من الكمّ، والصغير والكبير متضادّان، فبعض ما هو كمّ يقبل التضادّ، وكذا القليل والكثير.

جواب: المقدّمتان^٦ ممنوعتان، فإنّ التضادّ يُعتبر فيما يُعقل ذاته لا بإضافة، ثمّ يلحقه إضافة التضادّ؛ والصغير والكبير مقدار مع إضافة، وإن كان الصغير والكبير^٧ لا يكون^٨ إلّا كمًّا متّصلًا. والقليل والكثير لا يكون^٩ إلّا كمًّا منفصلًا، ولكن ليسا نفس الكمّيّة المتّصلة والمنفصلة، بل كمّيّة مع إضافة فمن حيث الكمّيّة ما قبلًا^{١٠} التضادّ، ومن حيث الإضافة لا تصوّر لغاية البعد. وإن سلّم أنّ الصغير^{١١} كمّيّة على سبيل النزول لامتناع غاية البعد لا يصحّ فيه التضادّ فيه يُمنع الكبرى. ثمّ الشيء الواحد قد يكون صغيرًا وكبيرًا بالقياس إلى شيئين، فلو كان نفس الصغير والكبير^{١٢} ضدّين^{١٣} كيف ما كانا لزم اجتماع الضدّين في شيء واحد، وهو محال. والاستقامة والانحناء أيضًا كيفيّات في كمّيّات.

٨ ل: لا يكونان.
٩ د، ط، ل - لا يكون.
١٠ خ، ر: قبل.
١١ ل: الصغير.
١٢ هـ: الصغير والكبير.
١٣ خ، ر: ضدان.

١ ر: ١.
٢ د، ط، ل: لا ضدها.
٣ ر: ٢.
٤ ر: ٣.
٥ ل - فهما.
٦ د، ط: المقدّمتان.
٧ ل + مقدار مع إضافة وإن كان الصغير والكبير.

Aşağı mekânın yukarı mekâna zıt olduğu sanılmıştır. Oysa farz edilen şey, yüzey sebebiyle mekâna zıt değildir. Daha önce geçtiği üzere niceliklerde zıtlık bulunmaz. Bu durumda [aşağı ve yukarı mekânda] zıtlık ya hareket sebebiyledir ya da mekâna yerleşen şey sebebiyle söz konusu olur. Oysa mekâna yerleşen şeyde zıtlık ancak bilaraz bulunur. Dahası, yüksek mekân ve aşağı mekânın kendisi tek bir konu üzerinde peş peşe gelen iki şey değildir ki bunlarda zıtlık gerçekleşsin.

Onlar demişlerdir ki, nicelik ile birçok arazi birbirinden ayıran hallerden biri de niceliğin artma ve eksilmeyi kabul etmemesidir. 4, başka bir 4'ten fazla olmadığı gibi, bir çizgi de diğer bir çizgiden eksik değildir. Tek bir nicelik de artmayı ve eksilmeyi kabul etmez. Her ne kadar artan ve eksilen şey itibariyle nicelikte artma ve eksilme bulunsu da bir nicelik zâtında artmaz. Dört sayısı artmaz. Zira onda bir şey artarsa onun dört oluşu yok olur. Eksilirse de durum aynıdır. Kendisinde başka bir şeyin arttığı farz edilen tek bir miktarın, ilk niceliği devam etmez. Aksine başka bir miktar hâsıl olur. Dolayısıyla tek bir şahsî nicelik ne artar ne eksilir. Aynı şekilde, cumhurun görüşüne göre sıkılaşma ve seyrekleşme sebebiyle bir miktar yok olur ve başka bir miktar hâsıl olur. Fakat nicelikte “daha az” ve “daha çok” söz konusu olur.

Onlar demişlerdir ki, nicelikte daha şiddetli/fazla ve daha zayıf/az olmaz. Onlar, daha şiddetli ve daha zayıf lafızlarıyla, daha çok ve daha eksik lafızlarını şu vecihlerden ayırmışlardır:

1. Fazla ve eksik olan şey ile hâsıl olanın benzerine ve ilave miktara işaret edilebilir. Oysa daha şiddetli ve daha zayıf olanda bu, tasavvur edilmez.

2. Daha şiddetli ve daha zayıfın farklılığı, fazla ve eksikten farklı olarak iki taraflı sınırlıdır. Zira fazla ve eksik arasındaki farklılık iki taraflı değildir.

3. Şiddet ve zayıflığın tümü, cumhurun görüşüne göre, türün farklılığını ve sınırın değişmesini gerektirir. Oysa her fazla böyle değildir. Zira türü farklı olmadığı için uzun çizginin tanımı kısa çizginin tanımından farklı değildir. Şayet nicelik daha şiddetli ve daha zayıf olmayı kabul etseydi niceliklerde zıtlık olurdu. Oysa niceliklerde zıtlık olmadığı açıktır.

وظنُّ أنَّ المكان السافل يضادَّ المكان العالي، وليس ما يُفرض تضادًّا^١ للمكان بسبب السطح فقد سبق أنَّ الكمِّيَّات لا تضادَّ فيها فهو إمَّا بسبب الحركة أو المتمكَّن، والمتمكَّن لا تضادَّ فيه إلَّا بالعرض. ثمَّ ليس نفس المكان^٢ العالي والسافل أمران يتعاقبان على موضوع واحد ليجري فيهما التضادُّ.

قالوا: ومن أحوال تفرقُ بين الكمِّ وبين كثير من الأعراض أنَّه لا يقبل الاشتداد والضعف، ولا يكون أربعة أشدَّ من أربعة ولا خطُّ أضعف من خطِّ. والكمِّيَّة الواحدة أيضًا^٣ لا تقبل الازدياد والتنقص، وإن كان الكمِّ فيه زيادة ونقصان باعتبار زائد وناقص، ولكن كمِّيَّة واحدة في ذاتها لا تزداد. فإنَّ الأربعة لا تزداد لأنَّه إن زاد في شيء بطلت أربعته، وكذلك إن نُقص. والمقدار الواحد إذا فُرض فيه زيادة شيء آخر لا تبقى الكمِّيَّة الأولى، بل يحصل مقدار آخر. فالشخصيُّ الواحد من الكمِّيَّات لا يزداد ولا ينقص؛ وكذا بالتخلخل والتكاثف على رأي الجمهور يبطل مقدار ويحصل مقدار آخر، ولكن الكمِّيَّة يكون فيها أزيد وأنقص.

قالوا: وليس فيها أشدُّ وأضعف وفَرَّقوا بين الأشدَّ والأضعف والأزيد والأنقص بوجوه:

منها: إنَّ الزائد والناقص يمكن أن يشار إلى مثل حاصل وقدر زائد، والأشدَّ والأضعف لا يتصوَّر فيه ذلك.

وثانيًا: إن تفاوت الأشدَّ والأضعف ينحصر بين طرفين بخلاف الزائد والناقص، فإنَّه لا ينحصر التفاوت فيهما بين طرفين^٤.

وثالثًا: إنَّ كلَّ شدة وضعف يُوجب اختلاف النوع وتغيَّر الحدَّ على ما يرى الجمهور؛ وليس كلُّ زائد كذا، فإنَّ الخطَّ الطويل حدُّه لا يخالف حدَّ الخطِّ القصير لعدم اختلاف النوع. ولو قبلت الكمِّيَّة الأشدِّيَّة والأضعفيَّة^٥ لكان في الكمِّيَّات تضادًّا، وقد بيَّن^٦ أنَّ لا تضادَّ فيها.

١ خ: تضاد.

٢ ل - المكان.

٣ د - أيضًا.

٤ د، ط: إذا زاد؛ ل: أزداد.

٥ خ، ر: فالشخص.

٦ ل: الطرفين.

٧ د، ط: ل: الشدة والضعف.

٨ خ، ر: تبين.

Niceliğin özelliklerinden biri de zâtı itibariyle eşitliği kabul etmesidir. Onlar demişlerdir ki, eşit olanın mukabili/karşılıklısı, fazla ve eksik değil bilakis eşit olmayandır. Ayrıca eşit olmayan, fazla ve eksikçe bölünür. Zira tek bir şeyin iki mukabili olmaz. Öğrendiğin üzere eşitsizlik niceliğe özgü şeylerden değildir. Zira eşitsizlik, niceliğe dökülemez şeyler hakkında mümkün olan bir selbittir. Ne var ki imkânla birlikte alınması ve farklılık veya bunun gibi bir kelimeyle isimlendirilmesi bunun dışındadır. Oysa eşitlik, kendisiyle bir şeyi tarif etmemeye ve fıtratla iktifa etmemeye daha uygun olan şeylerdendir. Onlar, eşitliğin anlamını şu sözlerle açıklamışlardır: Eşitlik bitişik şeyin boyutlarının veya ayrık şeyin teklerinin, birbiriyle eşleştirilmesinin vehmedilmesi esnasındaki bir haldir. Dolayısıyla eşleştirilen şeylerden biri, diğerinin olmadığı bir sınırdan olacak şekilde var olmaz. Eşitsizlik ise ikisinden birinin sınırı aşması veya aşmamasıdır. Öğrendiğin üzere, tariflerde [zikredilmesi gereken şeyi] ayırmak doğru olmadığı gibi, onu tekrarlamak da doğru değildir. Meşhur olan özet, onların daha kuşatıcı ve koruyucu olan şu sözleridir: Eşitlik nicelikteki ortaklıktır, dahası birbirine eşit iki sayıda ne bir sınır ne de bir orta bulunur. Teklerin birbirine eşleştirilmesi, onun türlüğünü iptal eden sayının tafsilidir. Teklerin eşleştirilmesi konusunda zikredilen şey, bir kural veya bir tarif olsaydı onda birçok mecaz bulunurdu. Bil ki her şey, kendisinde farz edilebilecek en küçük şeyle ölçülür.

Bil ki, bazı insanlar tek ve çiftin, sayının bir türü olduğunu zannetmişlerdir ki bu bir hatadır. Zira sayının türleri onluk ve yedilik gibi meblağlara sahiptir. Oysa tek ve çift oluşta meblağ taayyün etmez. Hâsıl olmuş iki türün her birinin vücudî bir faslının olması zorunludur. Oysa daha önce geçtiği üzere tek, ademîdir. Dahası sayının türlerinin, “Bu ne kadardır?” sorusunun cevabında söylenmesi doğrudur, tıpkı “Falanca şey ne kadardır?” gibi ki buna “O, dört veya beştir.” denilir. Bu soruya tek ve çift diye cevap verilmez. Bu ikisi sayının türlerinin zâtîsi de değildir. Zira öğrendiğin üzere, önce 4 düşünülür sonra onun çift olduğu düşünülür.

ومن خواص الكَمّ أنّه بذاته يقبل المساواة. قالو: وليس مقابل المساوي الزائد والناقص^١ بل الغير المساوي، ثمّ غير المساوي ينقسم إلى زائد وناقص إذ ليس لشيء واحد مقابلاً. وأنّ تعلم أنّ اللامساواة ليس ممّا يختصّ بالكَمّ، فإنّه سلب يصحّ على غير المتكَمّ، اللهمّ إلّا وأن يؤخذ^٢ مع إمكان ويسمّى التفاوت أو نحوه. والمساواة هي ممّا^٣ الأليقُّ بها أن لا تُعرّف بشيء ويُقتصر بها على الفطرة، وقد يشرحون معناها بقولهم: المساواة هي حالة تكون عند توهم تطبيق أبعاد المتّصل أو آحاد المنفصل بعضها على بعض، فلا يوجد أحد المنطقيين يحصل عند حدّ لا يحصل الآخر عنده، واللامساواة هو أن يجاوز أحدهما أو يقصر، وقد عرفت أنّ الانفصال في التعريفات والترديد ليس بصواب. والإجمال المشهور أجمع وأحرز وهو قولهم: المساواة اتّفاق في الكميّة. ثمّ العددان المتساويان^٤ ليس فيهما حدّ ووسط، وتطبيق الآحاد تفصيل للعدد المبطل^٥ لنوعيته، فما ذكر من تطبيق الآحاد إن كان تعريفاً أو ضابطاً فيه تجوّز كثير. واعلم أنّ كلّ شيء يُقدّر بأقلّ ما يتأتّى أن يُفرض فيه.

واعلم أنّ الزوج والفرد ظنّ بعض الناس أنّهما نوعا العدد، وهو خطأ؛ فإنّ أنواع العدد ذوات مبالغ كالعشريّة والسبعيّة^٦ والزوجيّة والفرديّة لا يتعيّن فيهما مبلغ، والنوعان المحصّلان يجب أن يكون لكلّ واحد منهما فصل وجودي، والفرد عديم على ما سبق. ثمّ إن^٧ أنواع العدد يصحّ أن يقال في جواب «كم»؟^٨ كما يقال: كم الشيء الفلاني؟^٩ فيجاب بأنّه أربعة أو خمسة، ولا يجاب بأنّه زوج أو فرد، وليستا بذاتيتين لأنواع العدد لما قد علمت أنّ الأربعة تُعقل أولاً^{١٠} ثمّ يعقل أنّها زوج.

١: ل: أو الناقص.

٢: خ: وأن يوجد؛ ل: أن يؤخذ.

٣: خ: فما.

٤: خ: ر: متساويان.

٥: ل: والمبطل.

٦: ل: ممّا.

٧: خ: ر: كالسبعة والعشرة.

٨: د، ط - إن.

٩: ل: جوابكم.

١٠: ل: فلاني.

١١: ل + ثم تعقل أولاً.

Bu gruba göre sayı türlerinden her biri, kendinde birliğe sahip basit bir hakikattir. Onlar demişlerdir ki, birlikleri ve türlükleri itibariyle sayının türlerinin bir ismi yoktur. Onlar ancak bazı lâzımlarıyla ifade edilir, onluk ve yedilik gibi. 5, 10 olması itibariyle 10'un bir cüzü değildir. Zira 10, 5 dikkate alınmaksızın düşünülür. 10'un, $7 + 3$ olduğunun söylenmesi, onun $6 + 4$ veya $5 + 5$ olduğunun söylenmesinden daha uygun değildir. Tek bir şeyin birçok tanımı olmaz. Zira tek bir şey tek bir sûrete sahip olup onun mâhiyetinin iki sûreti olduğu tasavvur edilmez. 10'u veya sayının herhangi bir türünü bu gibi şeylerle tarif ettiğinde, bu ancak mecazî bir tarif olur. 10, iki tane 10'a bölünmez. Dolayısıyla 10, zâtında niceliksel bölünmeyi kabul etmez. Sayı türlerinin her biri çokluk değildir ki onda birlik tasavvur edilsin! Bilakis 10, birliğe sahiptir. Birlik itibariyle 10, lâzımlara ve özelliklere sahiptir ve kendisinde çokluk itibarı bulunur. 10 zâtından dolayı çokluk olmadığı gibi, zâtından dolayı 10 da değildir. Bilakis 10 başkasından dolayı çokluktur. Bunlar, onların ifade ettikleri şeye göredir. Öğreneceğin üzere onlar, "Birlikleri ve türlükleri itibariyle sayının türlerinin bir ismi yoktur. Sayının türleri ancak onluk gibi bazı lâzımlarıyla ifade edilir." şeklindeki söze muhtaç değildir. Düşündüğünde 10'un senin için makul olduğunu görürsün. 10, 10'un kendisi olup, onluğun kendisine iliştiği meçhul bir tür değildir. Dolayısıyla, onluğu itibariyle 10'un, beşliği itibariyle 5'in sayı olduğu ve sayının bir türü olduğu söylenir. Sayının türleri, bunların tabi olduğu başka meçhul şeyler değil işte bunlardır. Elinden geldiğince onlara aldırma! Zira fitrî olarak bilinenleri, bilinmeyen şeyler olarak ispat etmeye kalkıştıklarında daha önce bilinen hakikatler bilinmez olur. Çünkü onlar fitrî şeylerin tamamını, kafa karışıklıkları ve kendilerini ilzam eden görüşlerin çokluğu sebebiyle bilinmez hale getirmişlerdir.

Sayı, sıradan insanların bazen "Sayının bir hakikati yoktur ve sayı bir şey de değildir." şeklinde zannettiği gibi değildir. Hakikati olmayan bir şeyin nasıl olur da tamlık, fazlalık, eksiklik, çift ve tek oluş gibi lâzımları, özellikleri ve ilginç ilişkileri olsun! Sayı, zâtı hâsıl olmuş vücudî bir şey olduğunda, onun bir cüzü olan birliğin de aynı şekilde herhangi bir şey olması gerekir. Zira şey, şey olmayandan oluşmaz.

وكلّ نوع من أنواع العدد عند القوم حقيقة^١ بسيطة ولها وحدة. قالوا: وليس لأنواع العدد من حيث وحداتها ونوعياتها اسم، وإنّما يُعبّر عنها ببعض لوازمها كالعشرية والسبعية. وليست الخمسة جزءاً للعشرة من حيث هي عشرة، فإنّ العشرة تُعقّل مع قطع النظر عن الخمسة، وما يقال إنّ العشرة سبعة وثلاثة ليس^٢ بأوّل من أن يقال هي ستّة وأربعة أو خمسة وخمسة. والشئ الواحد لا يكون له حدود كثيرة، فإنّ الشئ الواحد له صورة واحدة ولا يُتصوّر أن يكون لماهية صورتان، فإذا عرّفت العشرة أو نوع^٣ من الأعداد بمثل هذه الأشياء فإنّما هو تعريف تجوّزي.^٤ والعشرة لا تنقسم إلى عشرين فليست في ذاتها قابلةً لقسمة كميّة. وأنواع العدد كلّ واحد ليس بكثرة لا يُتصوّر فيه وحدة، بل العشرة لها وحدة؛ وباعتبار الوحدة لها لوازم وخواصّ وفيها اعتبار كثرة،^٥ وليست كثرة لذاتها ولا عشرة لذاتها، بل هي كثرة لغيرها. هذا على ما أوردوا، وستعلم أنّهم غير محتاجين إلى قولهم إنّهم ليس لأنواع العدد من جهة وحداتها ونوعياتها اسم وإنّما يُعبّر عنها بلوازمها كالعشرية. وإذا تأملت وجدت العشرة معقولة لك وهي نفس العشرة لا نوع مجهول يعرض له العشرية، وهي من حيث عشريّتها والخمسة من حيث خمسيّتها يقال إنّها عدد ونوع من أنواع العدد. وأنواع العدد هي هذه لا أمور أخرى مجهولة يتبعها هذه، ولا تلتفت إليهم بحسب طاقتك إذا أتوا يثبتون في أمور فطرية أموراً مجهولة لتصير الحقائق بعد أن علّمت مجهولة، فإنّ هؤلاء جعلوا الفطريات كلّها بما شوّشوا وبما لزمهم^٦ من كثرة الأقاويل مجهولة.

وليس العدد كما قد^٧ يتوهمه بعض العامة أنّه لا حقيقة له وليس بشيء، وكيف يكون لما لا حقيقة له لوازم وخواصّ من التامية^٨ والزائدية والناقصة والزوجية والفردية ومناسبات عجيبة؟ وإذا كان العدد أمراً وجودياً محصلّ الذات فالوحدة التي هي جزءه لا بدّ وأن تكون أيضاً شيئاً من الأشياء إذ الشئ لا يتركّب من لا شيء،

٦ - ولا عشرة لذاتها.

٧ ل: ازمهم.

٨ خ، ر - قد.

٩ ل: التمامية.

١ د - حقيقة.

٢ خ، ر: ليست.

٣ خ، ر: نوعاً.

٤ خ، ر: تجوّزي.

٥ ل: كثيرة.

Türsel birçok şey, hakikati olmayan şeylerden oluşmaz. Bazen onlar birliği ve sayıyı her biri diğerinin tarifinde yer alacak şekilde tarif ediyorlar, tıpkı şunu söyleyen kimsenin sözü gibi: “Bir, sayının ilkesidir ve sayı birlerin toplamından hâsıl olur.” Bu gibi ifadeler doğru bir tarif değildir, her ne kadar sayının bu tarifi başka bir şeye ihtiyaç duysa da. Birlerin toplamından hâsıl olan her şey sayı değildir. Zira çift oluşun kendisi birlerin toplamından hâsıl olur. Oysa çift oluş, zâtında bir sayı değildir. Ne var ki sayının ilk husûlle birlerin toplamından hâsıl olduğu zikredilir. İşte o zaman bu, müsamahadan uzak olmaz. Bir kimsenin “Sayı birlerin toplamıdır.” şeklindeki sözü şöyle tenkit edilir: Sayı, zâtı hâsıl olan ve kendine özgü bir birliği olan türe sahip bir şey değildir ki onun bizzat birlerin toplamı veya tamamı olduğu söylensin! En iyisi, birlik ve sayının bilgisinin fitrî şeylerden olduğunu bilmekle yetinmektir.

İnsanlar şeyleri bir ile ölçer ve bir ile sayarlar. İnsanlar biri her konuda bir olarak alınabilecek şeylerin en azı olarak alırlar. Onlar biri ölçülen yüzeylerde ölçülen cinsinden bir şey ve sayılan şeylerde sayılan cinsinden bir şey olarak alırlar. Bir olan bir şey bazen “bir ceviz” gibi tabîî olarak hâsıl olur, bazen de “bir dirhem” gibi farazi olarak hâsıl olur.

Birlik bir cevher değildir. Aksi halde arazın birlikle nitelenmesi doğru olmazdı. Yine, birliğin cevher oluşu, arazın onunla nitelenmemesini gerektirirdi. Zira cevher arazın bir vasfı değildir. Birliğin araz oluşu, cevherin onunla nitelenmemesini gerektirmez. Cevherlerin sıfatları olması ve cevherlerin arazlarla nitelenmesi, arazların özelliklerindendir. Dolayısıyla birlik, arazdır.

Başka Bir Vecih: Mum, su ve benzeri şeyler cisimliklerinin ve tür-lüklerinin hakikatleri bozulmadığı halde önce bir olur sonra çoğalır. Yine, onlar önce çok olur sonra bir olur. Sayıların değişmesi mumdaki boyutların değişmesi gibidir. Bu ikisi türü dönüştürmeyen ve “O nedir?” sorusunun cevabını değiştirmeyen arazlardır. Şayet birlik cevher için zâtî olsaydı cevher ancak onunla düşünülürdü. Oysa durum böyle değildir. Daha önce miktarın durumuna ve mumlardaki boyutların değiştiğinin söylenmesinin nasıl doğru olduğuna işaret etmiştik.

والأشياء الكثيرة النوعية لا تأتلف ممّا لا حقيقة له. وقد يُعرّفون الوحدة والعدد بحيث يقع كلّ واحد^١ منهما في تعريف الآخر، كقول القائل: الواحد هو^٢ مبدأ العدد والعدد أمر يحصل من اجتماع الأحاد؛ ومثل هذا ليس بتعريف صحيح مع أنّ هذا التعريف للعدد يحتاج إلى أمر آخر، فإنّه ليس كلّ ما يحصل من اجتماع الأحاد عددًا إذ الزوجية نفسها تحصل من اجتماع الأحاد وليست في ذاتها عددًا، إلّا أن يذكر فيه أنّه يحصل من اجتماع الأحاد حصوّلًا أوليًا وحيث لا يخلو أيضًا من توسّع. وقول القائل: العدد مجموع الأحاد قدّ قدحوا فيه بأنّه ليس العدد ممّا ليس له نوع محصّل الذات ذو وحدة تخصّه حتّى يقال إنّهُ نفس مجموع الأحاد أو جملتها، والأجود أن يُقتصر على أنّ معرفة الوحدة والعدد من الفطريات.

والناس يقدّرون الأشياء ويعدّونها بالواحد ويأخذون الواحد في كلّ باب أقلّ ما يتأتّى^٣ أن يؤخذ^٤ واحدًا، ويأخذون في الممسوحات أمرًا من جنسها وفي المعدودات أمرًا من جنسها، وقد يكون ما هو واحد حاصلاً بالطبع كجوزة، وقد يكون بالفرض كدرهم.

والوحدة ليست بجوهر وإلا ما صحّ أن يُوصف بها العرض، ويلزم^٥ من كونها جوهرًا أن لا يُوصف بها العرض، فإنّ الجوهر ليس وصفًا للعرض. ولا يلزم من كونها عرضًا أن لا يُوصف^٦ بها الجوهر، فإنّ من شأن الأعراض أن تكون صفات الجواهر وتوصف بها الجواهر فالوحدة عرض.

ووجه آخر: هو أنّ الشمعة والماء وغيرهما تكون واحدة وتكثر وتكون كثيرة فتأخذ حقيقة جسميّتها ونوعيّتها لا تختل، فتبدّل الأعداد كتبدّل^٧ الأبعاد على الشمعة، فهما عرضان لا يتبدّل بهما نوع ولا يتغيّر جواب ما هو، ولو كانت الوحدة ذاتيّة لجوهر ما عُقل إلّا بها وليس كذا. وقد أشرنا فيما قبل إلى حال المقدار وأنّه كيف يصحّ أن يقال: تبدّل على الشمعة أبعاد.

٦ خ: يوجد.
٧ ل: فيلزم.
٨ خ: ر: لا يكون موصوفًا.
٩ خ: ل: لتبدل.

١ خ، ر - واحد.
٢ خ، ر - هو.
٣ ل: وقد.
٤ د، ط: ممّا ل: أول ما.
٥ هـ: أقل ما يمكن أو يتأتّى.

Sayı, vücudî bir şey olduğunda âyanda var olan vasıflardan biri midir yoksa değil midir? Burada üzerinde duracağımız bir bahis vardır. Ortaya çıktığı üzere, yüzey ve çizginin nihayet olmaları itibarı, miktar olmaları itibarından başkadır.

Burada zikredilen şeylerden biri de şudur: Sayı itibariyle tek bir çizginin doğruluğun, eğriliğin ve daireselliğin konusu olması mümkün değildir. Tek bir yüzeyin, düzleştirmenin ve yuvarlaklaştırmanın konusu olması mümkün değildir. Zira yüzey ve çizginin, zâtları itibariyle varlıkta kâim olmaları söz konusu değildir. Dolayısıyla hüviyetleri başkaları içindir. Cisim halini değiştirmedikçe, doğrusal çizgi eğri çizgiye dönüşmediği gibi, düz yüzey de yuvarlak hale gelmez. Kuru cisim, bükülmeyi kabul etmez. Oysa kendisinde yaşlık bulunan şeylerde, cüzlere ayrılmanın söz konusu olması gerekir ki böylece daha önce doğruluk varken bükülme ortaya çıksın. Bu durumda bükülmeden sonra ortaya çıkan şey, birinciye başka olan bir bitişmenin meydana gelmesi sebebiyle, başka bir çizgi ve başka bir yüzey olacaktır. Dolayısıyla ilk baştaki “doğru” bükümlü hale gelmez. Bilakis bitişmenin değişmesi sebebiyle o yok olur ve başkası hâsıl olur. Oysa daha önce işaret ettiğimiz üzere tek bir miktar artmaz ve eksilmez.

Onların âdetlerinden biri de burada şunu zikretmeleridir: Düz ve dairesel çizgi tür itibariyle farklı olduğu gibi, yüzey de böyledir. Onlar bunu şöyle gerekçelendirirler: Doğrusallık ve dairesellik itibariyle olan farklılık, konudan dolayı değildir. Çünkü bazen tek bir türde bu ikisine tesadüf edilir, bazen de tek birinde bu ikisi sayı itibariyle değişir. Mum ve benzerlerinde olduğu gibi. Bu [1] ya çizgilik ve yüzeylik mâhiyetinin lâzımı itibariyle olur. Oysa mâhiyetin lâzımına bunların teklerinde rastlanır. Dolayısıyla doğrusallık ve dairesellik çizgileri farklılaştırmaz. [2] Ya da bu, mâhiyetin lâzımı değil ilişen bir şey itibariyle olur. Şayet böyle olsaydı kendisinde doğrusallık kaybolup sonra dairesellik hâsıl olduğu halde tek bir çizginin sayı itibariyle devamlılığı mümkün olurdu. Oysa bunun mümkün olmadığı zikredilmişti. Dolayısıyla doğrusal ve dairesel çizgi arasında, aynı şekilde yüzeyler arasında fasıllar itibariyle farklılığın olması gerekir.

وأما العدد إنه إذا كان شيئاً وجودياً هل هو من الأوصاف التي تُوجد في الأعيان أم لا؟ ففيه بحث تأتي^١ عليه، وقد تبين أن السطح والخط اعتباراً كونهما نهايةً غير اعتبار كونهما مقداراً.

ومما يذكر هاهنا أن خطاً واحداً بالعدد لا يصح أن يكون موضوعاً للاستقامة والانحناء والاستدارة، وإن سطحاً واحداً لا يصح أن يكون موضوعاً للتسطيح والتقريب، فإن السطح والخط لا قوام لهما بذاتهما فهويتهما لغيرهما، وما لم يتغير الجسم عن حاله لا يصير الخط المستقيم منحنياً والسطح المسطح مقبباً. والجسم اليابس لا يقبل التحنية، وما فيه رطوبة لا بد فيه من تفريق أجزاء ليحصل منها إنحناء بعد الاستقامة، وعند ذلك يكون الحاصل بعد الانحناء خطاً آخر وسطحاً آخر بحصول^٢ اتصال آخر غير الأول، فلا يكون الأول المستقيم صار منحنياً، بل بطل هو بتبدل الاتصال وحصل آخر، وقد أشرنا إلى^٣ أنه لا يزيد مقدار واحد وينقص فيما مضى.

ومن عادتهم أيضاً أن يذكروا هاهنا أن الخط المستقيم والمستدير مختلفان بالنوع وكذا السطح. وعللوا بأن الاختلاف بالاستقامة والاستدارة ليس لأجل الموضوع، فإنه قد يتفق نوع واحد فيه كلاهما وقد يتبدلان أيضاً على واحد بالعدد كشمعة^٤ أو غيرها. فإما أن يكون باعتبار لازم ماهية الخطية والسطحية ولازم الماهية يتفق في أحدها^٥، فما كان الاستقامة والاستدارة يختلف بهما^٦ الخطوط؛ وإما بأمر عارض غير لازم، ولو كان كذا لكان^٧ يصح استبقاء خط واحد بالعدد يزول عنه الاستقامة ويحصل فيه الاستدارة، وقد ذكر أنه لا يصح. فلا بد وأن يكون الاختلاف بين الخط المستقيم والمستدير وكذا السطح بالفصول

١ خ: يأتي.

٢ ل: لحصول.

٣ د، ط، ل - إلى.

٤ خ، ر: كالشمعة.

٥ ل: أحدها.

٦ خ، ر: بها.

٧ خ، ر: كان.

Fasıllar sayesinde türler farklılaşır. Öğrendiğin üzere onların fasıllar hakkındaki kuralları şudur: Özelleştirici, özelleştirdiği tabiatın varlığını devam ettirir. Öyle ki özelleştirici kaybolduğunda tabiat aynıyla kalmaz. Bunlar, kendilerinden hâsıl olan türün hakikatini sürdürürler. Nitekim biz mantıkta “O nedir?” sorusunun cevabının kuralında ikna edici bir şeye işaret etmiştik.

Araştırma ve Soruşturma:

Arazilara gelince bir grubun bu konudaki yanılgılarının keyfiyetini ve bir kimsenin “Bu arazlar, düz ve doğrusal çizgide bulunur.” şeklindeki kaidesinin, yüzeydeki düzlük ve hareketteki sürat ile gerekçelendirilerek arazın, arazla kâim olması şeklinde görülmenin doğru olmadığını sana açıklamıştık. Zira muhalif şöyle diyebilir: Düz yüzey de fasıl bakımından pürüzlüden farklıdır. Zira bu yüzey aynıyla kaldığı halde düz yüzeyin pürüzlü olması mümkün değildir. Ne var ki bir kimse şöyle diyebilir: “Pürüzlü yüzeyde düz olan küçük yüzeyler bulunur. Pürüzlülüğün tek bir sıfat olmasını gerektirmeyecek şekilde o, tek bir yüzey değildir.” Dolayısıyla ona göre tek bir yüzey düzdür; pürüzlülük de tek bir cismin yüzeylerinin çoğalmasıyla söz konusu olur. Düzlüğün sonucu, yüzeyin tek oluşuna döner. Oysa bu, onların kaidelerine aykırıdır. Dahası pürüzlü yüzeylerin artması, bazı cüzlerinin çukur veya tümsek olması sebebiyle ile söz konusu olur. Bu yüzeyler birbirinden ayrıştığında bu cüzler de birbirinden ayrışır. Bu durumda tek bir cisim değil birçok cisim olur. Zira tek bir cisim çok sayıda yüzeyi olan tek yöne doğru olamaz. Tek bir cisim ele alındığında o cismin, tek bir yöne doğru, tek bir yüzeyi olur ve bu yüzey de pürüzlü olur. Böylece o, düz olmayan tek bir yüzey olur. Sonuç olarak pürüzlülük tek bir yüzeyde gerçekleşir. Dahası, buna bile gerek yoktur. Zira onların görüşüne göre düzlük, yüzeyde bir sıfat ve araz olduğunda -ki, onların kabullerine göre bu, düz ve düz olmayan yüzey arasındaki bir ayırımdır- ve yine düzlük ortadan kalktığında düzlüğün kendisine iliştiği yüzey kalmıyorsa, bu durumda düzlük fasıl olan bir ayırıcı olur. Tıpkı doğrusal ve dairesel çizgi hakkında söyledikleri gibi. Oysa düzlük yüzeydeki bir araz olarak farz edilmişti.

ويختلف بها الأنواع. وضابطهم في الفصول قد عرفت أنه أن يكون المخصّص مقوّم وجود الطبيعة المتخصصة^١ به حتّى لا تبقى هي بعينها^٢ مع زوال المخصّص، وهما مقوّمًا حقيقة النوع الحاصل منهما، وقد أشرنا في المنطق في ضوابط جواب ما^٣ هو ما^٤ يقنع.

بحث وتعقّب:

وأما الأعراض فقد بينّا لك أيضًا كيفيّة سهو جماعة فيها، وأنّ الذي قاعدته هذه في الخطّ المستقيم والمستدير لا يصحّ أن يرى أنّ العرض يقوم بعرض معلّلاً بالملاسة في السطح والسرعة في الحركة، فإنّ الخصم قد يقول: إنّ السطح الأملس يخالف الخشن بالفصل أيضًا، فإنّه لا يمكن أن يصير الأملس خشنًا ويبقى ذلك السطح بعينه. اللهمّ إلّا أن يقول قائل: إنّ الخشن فيه سطوح صغار مُلّس، فليس هو بسطح واحد حتّى لا يلزم كون الخشونة صفةً واحدةً، فالسطح الواحد عنده أملس والخشونة ليست إلّا بتكثّر سطوح جسم واحد، والملاسة يرجع حاصلها إلى كون السطح واحدًا، وهذا مخالف لقواعدهم. ثمّ إن تكثّر سطوح الخشن إذا كان بنتوًا^٥ أو انخفاض^٦ لبعض الأجزاء، فإذا تمايزت^٧ تلك السطوح فيتمايز تلك الأجزاء فتكون أجسامًا كثيرة فلا تكون جسمًا واحدًا، فإنّ الجسم الواحد لا يكون إلى صوب واحد له سطوح كثيرة، وإذا أخذ جسمًا واحدًا يكون له إلى صوب واحد سطح واحد ويكون خشنًا فيكون سطحًا واحدًا غير أملس، فيكون الخشونة واقعةً في سطح واحد. ثمّ لا حاجة إلى هذا فإنّ الملاسة إذا كانت صفةً وعرضًا في السطح كما يرون، وهو تمييز^٨ بين السطح الأملس وغير الأملس كما يعترفون به وإذا ارتفعت^٩ الملاسة لا يبقى السطح الذي عرضت له الملاسة، فهو^{١٠} مميّز فصلي كما قالوا في الخطّ المستقيم والمستدير، وقد فرضت^{١١} عرضًا في السطح.

٨ ل: تميزت.
٩ ل: جسمها.
١٠ د، ط، ل: تميز.
١١ د، ط، ل: رفعت.
١٢ د، ط، ل: فهي.
١٣ ل: فرض.

١ د: المخصصة.
٢ د، ط: هو بعينه؛ ل: هي بعينه.
٣ د - ما.
٤ ل - ما.
٥ د، ط، ل: ليس.
٦ خ: بنوا.
٧ د، ط، ل: وانخفاض.

Hız da böyle olup onların “Tek bir harekete yavaşlık ve hız ilişir.” demeleri yeterli değildir. Zira onların hasmı şöyle der: Süratle nitelenen şey, yavaşlıkla nitelenen şeyden başka olup ikisi eş zamanlı olarak devam etmez. İkisi, mana itibariyle, yani sürat ve yavaşlık itibariyle ayrışır. Yavaş olan cüzden, özdeşliğini koruduğu halde kendisinden yavaşlığın kaybolduğunu ve onda süratin hâsıl olduğunu farz etmek doğru değildir. Bu ikisi, ayrı iki şey olup birinin zâtına bitişen şeyin, diğerinin zâtına bitişmesi imkânsızdır. Dolayısıyla dairesel vb. çizgide zikredildiği üzere ayrışma, ilişen şey sebebiyle değil fasıl sebebiyledir. Diyelim ki tek bir hareket hızlı ve yavaştan bileşik olsun. Hızlı ve yavaş arasında bir ayırıcı bulunmaz mı? Yavaş cüze özgü olan bir hareketin, yavaşlığın kalkması takdirinden sonra aynıyla hızlı harekete iliştiğinin farz edilmesi doğru değildir. Dolayısıyla hızlılık ve yavaşlığın, onların kurallarına göre, fasıl olması gerekir. Onların “Hızlılık, hareketle kâim bir arazdır veya düzlük, yüzeyle kâim bir arazdır.” şeklindeki iddialarının geçerliliği yoktur. Zira fasıl olan tabiatın, cins olan tabiatta bir araz olduğunun söylenmesi doğru değildir. Dolayısıyla renklilik bir araz olduğu gibi, siyahlığın faslı da renkliliğe ilişen başka bir arazdır. Bu ikisi hâsıl olmuş arazlardandır. Bu durumda siyahlık tek bir araz değildir. Renklilik cins değil bilakis başka bir arazi kâim kılan türsel ve hâsıl olmuş tam bir tabiattır. Dahası bu iki arazın, bir seferinde herhangi bir cinsten ortaklığa sahip olması, başka seferinde de fasıllarının bağımsız arazlar olması söz konusudur. Bu konuyla ilgili söz uzar gider. Biz bu kuralın geçersizliği hakkındaki başka vecihlere daha önce, arazlar konusunda işaret etmiştik.

Fasıl: Nitelik, Nitelikle İlgili Söylenenler ve Niteliğin Arazlığı

Nitelik ve nicelik bazen yalın halleriyle niceliksellik ve niteliksellik kendisi hakkında kullanılır. Bazen de bunlardan ve konularından bileşik olan şey hakkında kullanılır. Dolayısıyla buradaki lafızda, ortaklık veya mecaz bulunur. Bazı mütekaddimûn, niteliği “Bu şey nasıldır?” sorusunun cevabında söylenmeye uygun olan bir heyet diye; niceliği de “Bu şey kaçtır?” sorusunun cevabında söylenmeye uygun olan bir heyet diye tarif etmiştir.

وكذا السرعة ولا يفهم أن يقولوا إنّ الحركة الواحدة^١ يلحقها البطؤ والسرعة، فإنّ خصمهم يقول: الذي وُصف بالسرعة غيرُ الذي وُصف بالبطوء ولا يقيان معاً، وامتازا بمعنى وهو السرعة والبطؤ، والجزء الذي هو البطيء لا يصحّ فرض زوال البطؤ عنه وحصول السرعة فيه وهو هو، فهما أمران ممتازان محال أن يقترن بذات أحدهما ما اقترن بذات الآخر، والامتياز ليس بعارض كما^٢ ذكر في الخطّ المستدير وغيره فيكون بفصل. وهب^٣ أنّه جعل الحركة الواحدة مركبةً من سريعة وبطيئة،^٤ أليس بين السريعة والبطيئة فارق؟ وإنّ الجزء البطيء لا يصحّ أن يفرض الحركة المخصّصة به بعينها ملحقاً به السرعة بعد تقدير ارتفاع البطوء، فالسرعة والبطوء على ضابطهم يلزم أن تكون فصولاً. ولا يتمشى لهم دعوى أنّ السرعة عرض قائم بالحركة أو الملاسة عرض قائم بسطح، فإنّ الطبيعة الفصلية لا يصحّ أن يقال إنّها عرض في الطبيعة الجنسية، فيكون اللونية عرضاً وفصل السواد عرضاً آخر حالاً في اللونية فهما عرضان متحصّلان،^٥ فلا يكون السواد عرضاً واحداً؛ ولا اللونية جنساً، بل طبيعة تامة محصلة نوعيّة يقوم بها عرض آخر، ثمّ العرضان تارةً أخرى لهما مشاركات^٦ في جنس ما ويكون فصولهما^٧ تارةً أخرى أعراضاً مستقلةً ولا ينصرم الكلام، ونحن قد أشرنا من وجوه أخرى على فسخ هذا الضابط في الأعراض من قبل.

فصل: في الكيف وما يذكر فيه وفي عرضيّته

وقد يقال الكمّ والكيف على نفس الكمّيّة والكيفيّة على بساطتهما،^٨ وقد يقالان على المركّب منهما وموضوعيهما، فيكون اللفظ فيه اشتراك أو تجوّز. وقد عرّف بعض المتقدّمين الكيفيّة بأنّها هيئة صالحة لأن يقال في جواب كيف الشيء؟ والكمّيّة بأنّها هيئة صالحة لأن يقال في جواب كم الشيء؟ وردّ عليهم^٩

١ - الواحدة.

٢ د، ط، ل: لما.

٣ خ: وثبت.

٤ ل + أليس بين السريعة وبطيئة.

٥ د: متحصّلا.

٦ خ: مشاركان.

٧ ل: فصولها.

٨ خ، ل: بساطتها.

٩ - عليهم.

Müteahhirûndan kimileri onlara şöyle itiraz etmiştir: “Bu şey nasıldır?” sorusunun cevabında söylenen şey, bazen konum, bazen etki, bazen de edilgi kategorisi olur. Buna bağlı olarak o şey hakkında onun ayakta olduğu, sırt üstü yattığı veya hareketli olduğu söylenir. “Bu şey kaçır?” sorusunun cevabında söylenen şey de bazen hafiflik, bazen ağırlık olur. Bu durumda o şeyin 10 rıtıl¹ vb. olduğu söylenir. Bu şârih mecazî konulara pek de önem vermeyerek bu sözü savunabilirdi. Zira mecazî şeylerden alınanlar sırf mecazen kullanıldığı için reddedilmez. Tariflerde mecazî lafızlar eleştirilir, yoksa mecazî şeylerden herhangi bir kullanım olarak alınan şey değil.

Niteliğin meşhur tarifi şudur: “Nitelik yerleşik bir heyet olup, tasavvuru, ne kendisinin ve taşıyıcısının dışında bir şeyin tasavvuruna, ne de mahallinin cüzlerinde bir bölünme ve nispetin itibara alınmasına ihtiyaç duyar.” Dolayısıyla nitelik, “yerleşik olması” ile etki ve edilgi kategorisinden; “tasavvurunun kendisinin ve taşıyıcısının dışında bir şeyin tasavvur edilmesine ihtiyaç duymaması” ile görelilik, yer, zaman ve sahip olma kategorilerinden; “tasavvurunda bölünmenin itibara alınmasına ihtiyaç duymaması” ile nicelik kategorisinden; “mahallin cüzlerinde nispetin gerçekleşmesini gerektirmemesi” ile konum kategorisinden ayrışır.

Onlar niteliği, niceliğe özgü nitelikler ve niceliğe özgü olmayan, ona ilişmeyen nitelikler kısımlarına ayırırlar. Bu ikinci kısmı istidatlar ve kemâller diye taksim ederler. Kemâller de nefis sahibine özgü olanlar ve olmayanlar diye iki kısma ayrılır. Nefis sahibine özgü olanlar, herhangi bir kemâl olarak alınan şeylerdir. Onlar da çabuk kaybolan ve yavaş kaybolan kısımlarına ayrılır. Bu kısmın çabuk kaybolanı, yumuşak başlı kişinin öfkesinde olduğu gibi “hal” diye, yavaş kaybolanı da “meleke” diye isimlendirilir. Onlar “ilim melekesi” ile sûretin bilfiil hâsıl olmasını değil bilakis fikre ihtiyaç duymaksızın dilediği vakitte onu hazır kılma kudretini kastederler. Huylar ve yerleşik alışkanlıklardaki durum da böyledir. Kronik hastalıklar vb. şeyler de bunlarla birlikte alınır. Fakat hastalığın ademî bir mana olarak alınmaması gerekir. Zira ademî şeyler herhangi bir kategoride bulunmaz.

1 Ülkelere göre değişen bir ağırlık birimidir. Mesela 1 rıtıl, 2564 gr. veya 450 gr. olabilir.

بعض المتأخرين بأنّ الذي يقال في جواب كيف الشيء؟ قد يكون وضعاً أو أن يفعل أو أن يفعل فيقال: قائم أو مستلق^١ أو متحرك؛ والذي يقال في جواب كم الشيء؟ قد يكون خفةً وثقلًا، فيقال: عشرة أرطال ونحوها. وكان هذا الشارح يتأتى له أن يدفع هذا الكلام بعدم المبالاة بالأمور المجازية، فإنّ التجوّزات لا يُطرح لأجلها الأشياء التي منها يُؤخذ المجازيات، وقد دُمّ في التعريفات الألفاظ المجازية لا الأشياء التي يُؤخذ^٢ منها تجوّز ما.

والتعريف المشهور للكيفية^٣ أنّها هيئة قارة لا يحوج تصوّرها إلى تصوّر أمر خارج عنها وعن حاملها، ولا اعتبار قسمة ونسبة في أجزاء محلّها. ففارقت مقولة أن يفعل وأن يفعل في كونها قارة، وفارقت المضاف والأين ومتى والجدة في أنّها لا تُحوّج في تصوّرها إلى تصوّر أمر خارج عنها وعن حاملها،^٤ وفارقت الكمّ في عدم الحاجة في تصوّرها إلى اعتبار قسمة، والوضع في عدم استيجابها لوقوع نسبة في أجزاء محلّها.^٥

ويقسمونها إلى ما يختص بالكميات وإلى ما ليس بمختصّ بالكميات ولا عارض لها ويقسمون هذا إلى استعدادات وكمالات، والكمالات إلى ما يختصّ بذی النفس وإلى ما لا يختصّ به، والمختصة بذی النفس ممّا يُؤخذ^٦ كمالات ما فتنقسم إلى سريع الزوال وإلى بطيئه، فأما سريع الزوال من هذا القسم فهو الذي يُسمّى حالاً كغضب^٧ الحليم، وما كان بطيء الزوال يُسمّى ملكة. ولا يعنون بملكة العلم حصول صورة بالفعل، بل القدرة على الإحضار متى أُريد من غير الحاجة^٨ إلى فكر، وكذا في^٩ الأخلاق والعادات المتمكّنة. ويُؤخذ معها الأمراض المزمنة ونحوها ولكن يجب أن لا يُؤخذ المرض معنًا^{١٠} عدميًا، فإنّ العدميات لا تكون في مقولة ما،

١ د، ط: مستلقي.

٢ ل: يوجد.

٣ ل: الكيفية.

٤ د، ط: ل: عنها وحاملها.

٥ د، ط: ل: حاملها.

٦ خ، ر: مختصاً؛ ل: يختص.

٧ د، ط: توجد.

٨ خ: لغضب.

٩ خ، ر: حاجة.

١٠ خ، ر - في.

١١ خ، ر: المرض أمراً؛ ل: المرضي معنى.

İlim vb. için söz konusu olan meleke, her ne kadar kendinde bir istidat olsa da kendisine doğru yönelmenin söz konusu olduğu herhangi bir gayedir. Zira âlimin bu âlemdeki tahsilinin amacı, tek tek sûretler olmayıp ilim melekesidir. Her ne kadar melekenin gayesi, bir şeyin bilfiil meydana gelmesi olsa da ilmî sûretlerin tamamının bir araya geldiği ve birlikte devam etmesi tasavvur edilmez. Bilakis ilim bizim için ancak bir hal olarak hâsıl olur. Talep edilen şeylerde meleke olarak meleke, hal olarak halden daha şerefliidir. Sabit olması itibariyle ilim melekesi, bu âlimde bilfiil olan tek tek sûretlerden daha faziletlidir. Ahlak melekesi, kendi konusunda, bilfiil melekelerin izafe edildiği şeylerden birinin hâsıl olmasından daha tamdır. Zira hilim veya öfke, bilfiil sabit değildir. Bundan dolayı melekeler, her ne kadar kendilerinde tek tek kemâllerin istidatları olsa da kemâller olarak alınır. Buradaki kemâl sözüyle fazilet olanı veya bir şeye uygun olanı değil aksine herhangi bir istidadın nihayeti olan şeyi kastederler. Bu âlemde bilfiil gerçekleşen bilgilerimiz birtakım hallerdir. Melekeler bazı nefisler için bedenden ayrıldıktan sonra sûretleri bilfiil hâsıl etmeye götürür.

Nefis sahibiyle ilişkili olmayan kemâllerin bir kısmı sabit, bir kısmı da sabit değildir. Kemâller konusundaki taksimin aslı, duyulur ve duyulur olmayan şeklinde vazedilir. Duyulur olmayan daha önce geçmişti. Duyulur niteliklerin ise tat, koku ve renk gibi bir kısmı sabit, bir kısmı da sabit değildir. Kökleşmiş sabit nitelikler, edigisel/infiâlî şeyler diye isimlendirilir. Balın tatlılığı ve gülün kırmızılığı gibi. Bu nitelikler bazen yaratılışının başlangıcından beri böyle olur. Tıpkı daha önce belirttiğimiz balın tatlılığı gibi bazen de başlangıcından beri böyle olmaz, deniz suyunun tuzluluğu gibi. Bu niteliklere, duyuların bunlardan etkilenmesi sebebiyle edigiden türetilmiş olan [edigisel] ismi tahsis edilir. Bu gibi şeylerle ve kelime türetmelerdeki sebeplerle uğraşmak, tümel kural ve kastedilen mana bilindikten sonra, filozofun işi değildir.

والملكة للعلم ونحوه^١ وإن كانت في نفسه استعدادًا ما إلا أنه غاية من الغايات التي يُتوجّه نحوها، فإنَّ مُراد^٢ العالم من التحصيل في هذا العالم ملكة العلم لا نفس صورة صورة،^٣ وإن كانت الملكة أيضًا غايثها حصول الشيء بالفعل إلا أنه لا يتصوّر اجتماع جميع الصور العلميّة وبقاؤها معًا، بل لا يحصل لنا العلم إلا حالًا. والملكة من حيث هي ملكة في الأمور المطلوبة أشرف من الحال بما هو حال، فملكة العلم من حيث ثباتها أفضل من صورة صورة بالفعل في هذا العالم، وملكة الأخلاق أتم في بابها من حصول أمر ممّا يضاف إليه الملكات بالفعل، فإنَّ حلمًا أو غضبًا لا يثبت بالفعل، فلهذا أخذت الملكات - وإن كانت في نفسها استعدادات لكمالات^٤ - كمالات، ولا يعنون بالكمال هاهنا ما يكون فضيلةً أو ملائمًا للشيء بل ما يكون نهاية استعداد ما، وعلومنا في هذا العالم الواقعة بالفعل أحوال، ولبعض النفوس بعد المفارقة يُؤدّي الملكة إلى حصول الصور بالفعل.

وأما الكمالات الغير المتعلقة بذی النفس فمنها ثابتة أيضًا ومنها غير ثابتة، وأصل التقسيم في الكمالات وُضع على المحسوس وغير المحسوس؛^٥ فالغير المحسوس ما سبق، والمحسوس^٦ من الكيفيات^٧ كالطعوم والروائح والألوان منها ثابتة ومنها غير ثابتة. فأما الثابتة^٨ الراسخة فتُسمّى انفعاليات مثل حلاوة العسل وحُمرة الورد، فقد تكون من أوّل الخلق كما ذكرنا^٩ وقد لا تكون كملوحة ماء البحر. وربّما خُصّصت باسم اشتقّ من الانفعال لانفعال الحواس عنها، وليس على الفيلسوف الاشتغال بمثل هذه الأشياء وأسباب الاشتقاقات بعد أن عُرف الضابط الكلّي والمعنى المقصود.

١ خ، ر: كالعلم ونحوها.

٢ ل: المراد.

٣ خ، ر، ل - صورة.

٤ ل + صورة.

٥ خ - لكمالات.

٦ خ، ر: محسوس وغير محسوس.

٧ ل: والمحسوسات.

٨ ل - من الكيفيات.

٩ ل - الثابتة.

١٠ خ، ر: ذكرناه.

Korkanın sararması, utananın kızarması gibi, sabit olmayıp çabuk kaybolan niteliğe gelince bunlar edilgiler olarak adlandırılır. Edilgi ile hal, kökleşmiş olmamada ortaktır, duyulur olma ve olmamada farklıdır. Edilgisel nitelik, sabitlik ve kökleşmiş olmada meleke ile ortaktır. Aynı şekilde duyulur olmada ondan farklıdır.

İstidatlara gelince onların bir kısmı herhangi bir etkiyi kolaylıkla veya hızla kabul etmeye yatkındır. Buna tabiî zayıflık denir, hastalıklı olma gibi. Bir kısmı da mukavemete ve yavaş etkilenmeye yatkındır. Buna da tabiî kuvvet denir, sağlamlık gibi.

Niceliklere özgü nitelikler kısmına gelince, bunlar çizgi için doğruluk ve eğrilik, sayı için tek ve çift oluş gibi şeylerdir.

Türlere ayırmaya benzemesi bakımından niteliğin muteber kısımları dördtür: 1. Hal ve meleke 2. Edilgisel nitelikler ve edilgiler 3. Kuvvet ve kuvvetsizlik 4. Niceliklere özgü nitelikler. Bunların nitelik kategorisinin altında hâsıl olan türler olması ve bunlardaki bölümlerin fasıl olduğunun tahkiki zor olabilir. Zira “Sabitliği ve çabuk kaybolması itibariyle kırmızılık iki türe ayrılır.” ve “Halim olan ile halim olmayandaki uysallık iki türdür.” gibi şeylerin söylenmesi nasıl doğru olsun da ‘edilgisel şeyler ile edilgiler’ ve ‘hale ve melekeye nispet edilen şeyler’ hakikat ve tür itibarıyla farklı olsun?

Bil ki, meleke mefhumu herhangi bir kuvve veya kudret içeriyorsa, bizzat sabit olan ilmî sûretler ve ilmî heyetler bedenden ayrıldıktan sonra nefislerimiz için ve feleklerin nefisleri için hâsıl olur. [Ayrık] akılların ilimleri bu taksimatın dışındadır; zira Müteahhirûna ve ondan öncekilerden bir gruba göre bunlar, hal ve melekenin dışında olan sûretlerdir. Şu itibarla ki, bu akılların ilimleri çabuk kaybolan şeyler olmadığı gibi, kudretin kendisi veya yakın kuvvet de değildirler. Bilakis onlar hâsıl olan sûretlerin mücerret fiilidir, onları tahsil kudreti değildir. Yine, onlar edilgisel nitelikler ve edilgiler olmadığı gibi, niceliklerle ve istidatlarla ilişkili bir şey de değildir. Dolayısıyla onlar, bu taksimlerin dışındadır.

وأما الغير الثابتة الزائلة بسرعة كحُمرة الخجل وصفرة الوجل فُتسمَّى^١ انفعالات، وشاركت الانفعالات الحال^٢ في أنَّها غير راسخة وفارقتة في المحسوسية وغير المحسوسية^٣، وشاركت^٤ الانفعالية الملكة في الثبات والرسوخ وفارقتها^٥ أيضًا بالمحسوسية^٦.

وأما الاستعدادات فمنها تهَيُّو لقبول أثر ما بسهولة أو سرعة ويُسمَّى وهنَّا طبيعيًا كالمراضية، وما كان تهَيُّوًا^٧ للمقاومة وبطوُّ الانفعال يُسمَّى قوَّةً طبيعيَّةً كالمصاحبة.

وأما القسم الذي يختصُّ^٨ بالكمِّيات من الكمِّيات كالانحناء^٩ والاستقامة للخط والزوجية والفردية^{١٠} للعدد.

والأقسام المعبرة التي^{١١} بحسب ما يشبه التنويع أربعة: أحدها الحال والملكة، والثاني الانفعالات والانفعالات، والثالث القوَّة واللاقوَّة، والرابع ما يختصُّ بالكمِّيات. وأما تحقيق أنَّ هذه أنواع محصَّلة تحت الكيف والمقسَّمات فيها هي الفصول فربَّما يصعب، وكيف يصحَّ أن يقال: إنَّ الحمرة باعتبار ثباتها وسرعة زوالها تنقسم إلى نوعين وحلم الحليم وغير الحليم من نوعين حتَّى يكون الانفعالات والانفعالات وأمور نُسبت^{١٢} إلى الحال والملكة مختلفة بالحقيقة والنوع؟ واعلم أنَّه إذا كان مفهوم الملكة يدخل فيها قوَّة ما^{١٣} أو قدرة فحصول الصور^{١٤} العلمية نفسها الثابتة وهيئات علمية لنفوسنا بعد المفارقة ولنفس الأفلاك وعلوم العقول - على ما يرى المتأخرون وقوم ممَّن قبلهم أنَّها صور فيها تخرج عن الحال والملكة باعتبار أنَّها ليست سريعة الزوال وليست نفس القدرة أو قوَّة قريبة، بل فعل مجرَّد لصور^{١٥} حاصلة لا قدرة التحصيل وليست بانفعالات ولا انفعالات ولا ما^{١٦} يتعلَّق بكمِّيات ولا استعدادات - فقد خرجت عن هذه التقسيمات^{١٧}.

١٠ ل - والفردية.

١١ ل - التي.

١٢ ل: نسبة.

١٣ ل - ما.

١٤ خ، ر: الصورة.

١٥ خ، ر: بل مجرَّد صور.

١٦ ل: بانفعالات وانفعالات وما لا.

١٧ ل: التقسيمات.

١ خ، ر، ل: ويسمى.

٢ خ - الحال.

٣ خ، ر، ل: المحسوسة وغير المحسوسة.

٤ ل: وشاركة.

٥ د، ل: وفارقتا.

٦ ل: المحسوسية.

٧ ل: تهَيُّو.

٨ ر: خصوه.

٩ د، ط: فكالانحناء.

Taksimın genelleştirilmesi istendiğinde nefis sahibi olma ve nefis sahibi olmama şeklinde konulan şey hazfedilir. Üstelik aklın, nefsin ve diğerlerinin durumunu buna dahil etmek için duyulur olan ve olmayan kemâl ile yetinilir. Meleke, istidat anlamında değil bilakis bir şekilde cinsi hissedilmeyen sabit bir heyet veya buna yakın bir şey manasında alınır. Yahut felek nefislerindeki gibi külli iradeyi ve ilimler için sabit olan sûretleri içine alması için hal, meleke ve başka bir şey olarak alınır. Bu durumda ilim, sabit bir vecihle istidadî olmayan bir kemâl olur ki, hal ve melekenin kasîmi olmaya devam eder.

Cisimlerin sınırları sabit olduğunda onlar için şekil gerekli olur. Oysa şekil, bizzat sınır değil aksine sınırlı olması itibariyle sınırlı cisme gereken bir heyettir. Dolayısıyla şekil, sınırlı her şeyde mevcuttur. Hatta sınırla ortaklık içinde olsa ve sınırlanması şart koşulmuş olsa da.

Her ne kadar daire çizginin kıvrılmasıyla, küre de yüzeyin yuvarlatılmasıyla tamamlanmış olsa da daire çizgide olmadığı gibi, küre de yüzeyde değildir. Şayet daire mücerret çizgide olsaydı çizgi dairesel ve kavisli olurdu. Şayet küre yüzeyde olsaydı yüzey çukur yönünü izleyen şey itibariyle ya içbükey olurdu ya da haricî yönünü izleyen şey itibariyle dışbükey olurdu. Doğru olan, kürenin yüzey değil cisim olmasıdır. Durum böyle olduğunda daire, çizgi değil yüzeydir.

Niceliklere Özgü Nitelikler: Onlar, bu tür niteliklerin daha fazla ve daha azı kabul etmediğini söylemişlerdir. Çift oluşu düşün! Zira bir sayının çift oluşu diğer bir sayıdan daha fazla değildir. Yine, onlar şekillerin de daha fazla ve daha azı kabul etmediğini söylemişlerdir. Muhtemelen bu, araştırmalara dayalı olarak her bakımdan kanıtlanmamıştır. Muhtemelen daha fazla eğrilik, daha çok doğruluk ve daha çok küre olma hakkında söylenen söz, geometricilerin dediği değil, bilakis âyanda gerçekleşen şeydir. Onun varlığı da açıkladığımız şekilde mümkün olur.

فإذا أُريدَ تعميمُ التقسيم فيُحذفُ من التقسيم ما وُضع على ذي النفس وغير ذي النفس، بل يُقتصر على كمال محسوس وغير محسوس ليدخل فيه حال عقل ونفس وغيره، والملكة لا تُؤخذ بمعنى الاستعداد بل بمعنى هيئة لا يُحسّ جنسها^١ ثابتة كيف كانت أو ما يقرب من هذا؛ أو^٢ يُؤخذ حالاً وملكةً وأمرًا آخر ليدخل فيه الإرادة الكلية كما لنفوس الأفلاك وصور ثابتة للعلوم، فيكون كمالاً غير استعدادي بوجه ثابت لا يزول يكون قسيم^٣ الحال والملكة.

ولما ثبت للأجسام حدود فيلزمها الشكل؛ والشكل ليس نفس الحد، بل هيئة تلزم الجسم المحدود من حيث هو محدود. والشكل حاصل في جميع ذلك المحدود وإن كان بشركة من الحد ومشروطاً به.

وليست الدائرة في الخط ولا الكرة في السطح وإن كانت الدائرة لا تتم إلا بانعطاف^٤ خط والكرة لا تتم إلا بتقيب سطح. ولو كانت الدائرة في مجرد الخط لكان^٥ استدارة أو تقويساً^٦، ولو كانت الكرة في السطح لكان إما تقعيّاً بحسب ما يلي^٧ جانب التجويف أو تقبيّاً بحسب ما يلي^٨ الأمر الخارج. فالحق^٩ أنّ الكرة جسم لا سطح، وإذا كان كذا فالدائرة سطح لا خط.

والكيفيات التي تختص بالكمّيات: قالوا: لا تقبل الأشد والأضعف، واعتبر بالزوجية^{١٠} فإنّ عدداً لا يكون أشدّ زوجيةً من عدد. قالوا: والأشكال لا تقبل الأشد والأضعف، وربّما لا يثبت هذا من جميع الوجوه على البحث، وربّما يقع كلام^{١١} في الأتمّ إنحاء واستقامة والأشدّ كريةً لا ما يقوله المهندسون، بل ما يقع في الأعيان ويصحّ وجوده على ما قد بيّنّا.

١ ل: جنسا.

٢ ل + لا.

٣ خ: قسم.

٤ ل: بالانعطاف.

٥ خ، ر: لكنت.

٦ د، ط: أي تقويساً؛ خ، ر: وتقويساً.

٧ ل: هي.

٨ ل: هي.

٩ خ، ر: والحق.

١٠ خ، ر: واعتبرنا زوجية.

١١ ل: كلاماً.

İnsanlardan biri, kendisine ilim ve huy gibi görelî şeylerin ilişmesi sebebiyle niteliklerin çoğunun görelilik kategorisinden olduğunu zannetmiştir. Oysa göreliliğin iliştiği her şey bizzat görelî değildir. Şayet böyle olsaydı, kendisine görelilik iliştiği için cevherin kendisi de görelî olurdu.

İnsanlardan bir grup, göreliliği bileşik şey anlamında almıştır. Görelilik kategorisine başladığımızda doğru görüşü açıklayacağız. Kimi insanlar bizzat tek bir şeyin iki kategori altında yer almasını bazen mümkün görmüşlerdir. Oysa bu hatadır. Zira bu şey, tek bir zâta sahip olduğu gibi, bizzat tek bir kategorinin altında gerçekleşir. Eğer tek bir şey bilaraz başka bir kategorinin altında yer alsaydı, bu durumda tek bir zâtın cevher olması ve olmaması nasıl söz konusu olurdu?

Soru: Beyaz cisim cevher kategorisinden olmadığı gibi, nitelik kategorisinden de değildir. Bu durumda onun ya başka bir kategoriden olması veya tek bir şeyin iki kategoriden olması söz konusu olur.

Cevap: Cisim bir kategoriden, beyaz da başka bir kategoriden olduğunda, beyazın toplamının başka bir kategoriden olması gerekmez ki, kâtip olan insan, kâtipliğinin yanı sıra cevher kategorisinden çıksın da başka bir cinsin altına girsin. Her bileşik, biricik bir zâta dönüşmez ki zâtı itibariyle tek bir kategorinin altında yer almaya hak kazansın. Oysa bizim sözümüz biricik zâtlar ve basit hakikatlerin iki kategori altında yer almaması hakkında idi. Bileşik olanın ise cüzlelere sahip olması ve her bir cüzünün bir kategorinin altında yer alması mümkündür. Oysa toplam, başka bir kategorinin altında yer almaz. Bununla açığa çıkmıştır ki, ilmin, iki kategoriden olduğunu veya görelilik kategorisinden olduğunu vehmeden kimsenin zannı geçersizdir. Zira ilmin, bir şeyi bilmek; huyun da bir şeye ilişkin bir huy olduğu anlaşılmıştır. Görelinin tikelleri ancak başkasına kıyasla düşünülür. İlmin ve huyun tikelleri ise zikri geçen göreliliğin kesilmesiyle düşünülür. Dolayısıyla geometrinin, bir şeyin geometrisi; nahvin/gramerin, bir şeyin nahvi olduğu söylenmez. Şayet ilim, görelilik kategorisinden olsaydı ona özgü olan görelilik tikellerinden kesilmezdi.

ومن الناس مَنْ ظنَّ في كثير من الكيفيات أنَّها من المضاف لما يعرض لها من المضاف كالعلم والخلق، وليس كلُّ ما يعرض له الإضافة يكون نفس الإضافة، ولو كان كذا لكان الجوهر نفسه أيضاً مضافاً لأنَّه يعرض له المضاف.

وجماعة من الناس أخذوا المضاف بالمعنى المركَّب، وسنبيّن الرأي الصحيح عند شرونا في مقولة المضاف. وربّما جوّز بعضُ الناس أيضاً أن يكون شيء واحد بالذات تحت مقولتين، وهو خطأ؛ فإنَّه كما أنَّ له ذاتاً^١ واحدة فلا يقع إلا تحت مقولة واحدة بالذات، وإن كان بالعرض يقع تحت مقولة أخرى، ثم كيف تكون الذات الواحدة جوهرًا وغير جوهر؟

سؤال: الجسم الأبيض ليس من مقولة الجوهر ولا من مقولة الكيف، فإما أن يكون من مقولة أخرى أو يكون شيء واحد من مقولتين.

جواب: ليس إذا كان الجسم من مقولة والبياض من مقولة يلزم أن يكون مجموعُ الأبيض من مقولة أخرى حتّى يكون الإنسان الكاتبُ مع الكتابة يخرج من مقولة الجوهر ويدخل^٢ تحت جنس آخر. وليس كلُّ مركَّب يصير ذاتاً أحديّة تستحقّ بنفسها أن تقع تحت مقولة واحدة. وكلامنا في الذوات الأحديّة والحقائق البسيطة^٣ أنَّها لا تقع تحت مقولتين، أمّا المركَّب فيجوز أن يكون له أجزاء وكلُّ جزء يقع تحت مقولة، ولا يكون المجموعُ واقعاً تحت مقولة أخرى. فتبيّن فسادَ ظنِّ مَنْ توهم أنَّ العلم من مقولتين أو أنَّه من المضاف لما رأى أنَّ العلم علم بشيء والخلق خلق على شيء. والمضاف لا يُعقل جزئياته إلا بالقياس إلى غيرها، وجزئيات العلم والخلق ينقطع عنها الإضافة المذكورة، فلا يقال: الهندسة هندسة بشيء والنحو نحو بشيء، ولو كان العلم من مقولة المضاف ما انقطعت الإضافة التي تخصّه عن^٤ جزئياته.

١ د، ط، ل: ذات.

٢ د، ط، ل: ويحصل.

٣ ر: الأحدية والبساط.

٤ خ، ر - واقعاً.

٥ ل: من.

Bir kısım insanlar cevherin makulünün cevher olduğunu zannedip demiştir ki, “İlim araz değil cevherdir. Çünkü ilim araz olsaydı tek bir hakikatin iki kategori altında yer alması gerekirdi. Yine, cevheri aklettiğimizde cevheri değil aksine arazı akletmemiz gerekirdi. Zira makul, sûretin kendisidir.” Bu şüphe, bu görüşü savunan kişinin, şeyin misalinin hükmünü tüm yönlerden aynıyla bu şeyin hükmü olduğunu zannetmesi bakımından ortaya çıkmıştır. Hatta haricî at zihinde bulunmadığında, makul olan atın da zihinde olmaması gerekir. Bu durum makul atın, makul olmamasını gerektirir. Zira biz kendisinden herhangi bir heyetin zihnimize hâsıl olmadığı şeyi akletmeyiz. Sûretin meydana gelmesi gerekli olduğunda- ki mahalde bulunan sûret o mahalli kâim kılmadığı gibi, sûretin yok olması da o mahalle bir zarar vermez- sûretin cevher olmaması gerekir; bilakis meydana gelen sûret, kendinde cevher olan bir şeyin misalidir. Nitekim biz yerdeki atı aklettiğimizde, makul atın kendisi haricî yerde değildir; aksine o, akılda, yerin sûretine nispet edilir. Dolayısıyla aklî sûretin cevher olduğuna, yani bu sûretin hariçtekine muhtabık olduğuna dair hüküm verilirse aklî sûretin âyanda cevher olduğu söylenir; zihindeki cevherin sûreti de aynı şekilde olur. Bizzat cevherliğe gelince, burada gündeme gelen söz cevherin âyanda bir sûrete sahip olup olmaması ile ilgilidir. Bununla ilgili diyeceklerimiz ileride gelecektir.

Bir grup insan fiilî ve infialî nitelikleri inkar etmişlerdir. Oysa bildiğin üzere, siyah şey beyazlaştığında, onun mâhiyeti, şekli, konumu ve tüm halleri siyahlık ve beyazlık hariç, daha önce olduğu gibidir. Değişen, bizzat beyazlıktır ve bu saydıklarımızın tümüne ilavedir. Hiçbir şey salt değildir. Zira salt olan bir şeyden hiçbir duyu etkilenmediği gibi bu şey görülmez de.

Bazıları rengin bizzat şekil olduğunu zannetmiştir ki bu, şu vecihlerden dolayı yanlıştır:

1. Cisimler bazen renkte farklı olduğu halde şekilde ortak olur. Açık- tır ki, bir şeyde ortak olan, o şeyde farklı olandan başkadır.

ومن الناس مَنْ ظنَّ أن المعقول من الجوهر جوهر فقال: العلم جوهر^١ لا عرض إذ لو كان عرضاً لزم أن يكون حقيقة واحدة تحت المقولتين، ولكان^٢ يلزم أيضاً أننا إذا عقلنا الجوهر ما عقلنا الجوهر، بل العرض^٣ إذ المعقول هو نفس الصورة. وهذا الشك إنَّما وقع من جهة ما ظنَّ أن حُكم مثال الشيء بعينه هو حكم الشيء^٤ من جميع الوجوه حتَّى إذا كان الفرس الخارجي ليس في النفس فالفرس المعقول يجب أن لا يكون في النفس، ويلزم من هذا أن يكون الفرس المعقول غير معقول، فإنَّه ما^٥ لم يحصل لنفوسنا هيئة ما منه لا نعقله^٦، وإذا كان لا بدَّ من حصول صورة والصورة في محلٍّ لا يتقوَّم ذلك المحلَّ بها ولا يضرُّه بطلانها عنه فلا بدَّ وأن لا تكون جوهرًا بل هي مثال شيء هو في نفسه جوهر، وكما نحن إذا عقلنا الفرس الذي هو على الأرض والمعقول من الفرس ليس نفسه على الأرض الخارجية، بل^٧ يُنسب في العقل إلى صورة الأرض. فالصورة العقلية إذا حُكم عليها بأنَّها جوهر أي الذي يطابقها هذه^٨ مقول عليه أنه في الأعيان جوهر وصورة الجوهر في الذهن أيضًا، وأمَّا الجوهرية نفسها^٩ فكلُّ الكلام في أنَّه^{١٠} هل في الأعيان لها صورة؟ وسيأتي الكلام فيما بعد.

وجماعة من الناس أنكروا الكيفيات الفعلية والانفعالية، وأنت تعلم أن الشيء الأسود إذا أبيض وماهيته وشكله ووضعُه وجميع أحواله بعدد كما كانت إلَّا السواد والبياض أن المتبدِّل ليس إلَّا نفس البياض وهو زائد على الجميع وليس لا شيء^{١١} محض فإنَّه لا يفعل عنه حاسة ولا يُبصر.

وظنَّ بعضهم أن اللون هو نفس الشكل يكذِّبه^{١٢} وجوه:

منها: إنَّ أجسامًا قد تتفق في الشكل وتختلف في اللون،^{١٣} ومن البين أن المتفق فيه غير المختلف فيه.

٨ ط: يطابق ذلك.
٩ خ + شكلا كذا.
١٠ هـ: فكلا وكذا الكلام.
١١ خ: وليس لأمر.
١٢ د، ط: ويكذِّبه.
١٣ د، ط، ل: باللون.

١ ل: بالجوهر.
٢ د، ط: وكان.
٣ ل - بل العرض.
٤ ل + بعينه هو حكم الشيء.
٥ ل - ما.
٦ ل: لا نعقله.
٧ ل - بل.

2. Renk şeklin kendisi olsaydı gözbebeği ile şekle temas ettiğimizde onun rengini de görürdük. Zira bir açıdan aynı şeyi iki farklı idrak ile idrak etmek mümkün değildir. Bir şey, iki farklı idrakle idrak edildiğinde ikisinden biri, diğeri için mümkün olan şeyden yoksun kalır. Dolayısıyla çoğalma [rengin ve şeklin farklı olması] gereklidir.

3. Felek cisimleri, şekilleri olduğu halde, miktar bakımından cisimlerin en büyüğüdür. Şayet renk, şeklin kendisi olsaydı, feleklerin şekli tüm şekillerden daha iyi görülürdü. Oysa bu doğru değildir.

4. Renkler şekillerle aynı olsaydı, şekillerin zıtlığı renklerdeki zıtlık gibi olurdu. Oysa bu doğru değildir. Zira iki şekil arasında, siyahlık ve beyazlık arasında olduğu gibi, en uzağında olma söz konusu değildir.

5. Şekil renkle aynı olsaydı ve hava da bir şekle sahip olsaydı havanın bir rengi olurdu. Bu durumda bir kimsenin, birçok cisim arasında havanın bulunduğunu inkâr etmesi ve içinde hava bulunduğu için boşluğu da sabit görmemesi mümkün olmazdı.

Dahası şekiller, renklerle ve dokunulur nitelikler vb. ile idrak edilir. Rengin dışındaki duyulur niteliklerin durumu da renk hakkında zikrettiğimiz şeye göredir. Zira şekli ortak olan iki şeyden biri bazen soğuk, diğeri sıcak olur. Yine biri tatlı diğeri acı olur. Dahası duyulurların tamamı şeklin kendisi olsaydı, dokunmayla idrak edilen şey, görme ile idrak edilen şeyle aynı olurdu. Bu durumda bir şey uzaktan görüldüğünde onun sıcak veya soğuk, tatlı veya acı olduğu bilinirdi. Oysa durum böyle değildir. Duyulurların tamamı şekillerle aynı olduğunda da durum böyledir. Oysa sıcaklıkla aynı olan şekil, soğuklukla aynı olan şekilden başkadır. Sıcak ve soğuk cisim tek bir şekilde ortak olduğunda, tek bir cismin hem sıcak hem soğuk olması gerekir. Oysa bu imkânsızdır. Diğer edilsel şeyler de buna göre kıyas edilir.

وثانيًا: إنّه لو كان اللون نفس الشكل لَكُنّا إذا لمسنا الشكل^١ بالحدقة أبصرنا لونه، فإنّ الشيء الواحد من جهة واحدة لا يصحّ أن يُدرَك بإدراكين مختلفين، وإذا أدرك بإدراكين مختلفين يقصر عن أحدهما ما يصحّ عليه^٢ الآخر، فلا بدّ من التعدّد.

وثالثًا: إنّ الأجسام الفلكيّة أعظمُ الأجسام مقدارًا ولها أشكال، فلو كان اللون نفس الشكل لكان^٣ شكلها أولى بالرؤية من جميع الأشكال وليس هذا بصحيح. ورابعًا: إنّ الألوان لو كانت نفس الأشكال تضادّت؛ الأشكال تضادّ الألوان، وليس هذا بصحيح؛ فإنّه ليس بين شكلين من الأشكال غاية البعد كما بين السواد والبياض.

وخامسًا: إنّه لو كان الشكل نفس اللون والهواء له شكل فكان له لون، فما صحّ لمُنكره أن ينكره من^٤ بين أجسام كثيرة وما أثبت الخلاء حيث فيه الهواء. ثمّ لا يُدرَك^٥ الأشكال إلّا بالألوان والكيفيات الملموسة ونحوها، وحال ما وراء اللون من الكيفيات المحسوسة^٦ على ما ذكرنا في اللون، فإنّ متفقّي الشكل قد يكون أحدهما باردًا والآخر حارًّا وكذا الحلو والمُرّ، ثمّ لو كانت المحسوسات كلّها نفس الشكل كان المدرك باللمس نفس المدرك بالبصر، فكان إذا رُؤي^٧ شيء من بعيد عُرِف أنّه حارّ أو بارد أو حلو أو مُرّ، وليس كذا. وهكذا إذا كانت المحسوسات كلّها نفس الأشكال، والشكل الذي كان^٨ عين الحرارة غير الشكل الذي نفس البرودة، فإذا اشترك الجسم^٩ الحارّ والبارد في شكل واحد فيلزم أن يكون جسم واحد حارًّا وباردًا^{١٠} معًا، وهو محال؛ وعلى هذا القياس في باقي الانفعاليات.

٧ خ، ر - المحسوسة؛ ل: الملموسة.
٨ خ، ر: وكان إذا رأى.
٩ ل - كان.
١٠ ل + حال.
١١ خ، ر: بارداً.

١ ل + بالحد.
٢ خ، ر: على.
٣ د، ط، ل: فكان.
٤ ط، ل: لضاد.
٥ د، ط، ل - من.
٦ د، ط: ندرك.

Bil ki, hafiflik ve ağırlık da duyulur niteliklerdendir. Bunların nicelik olduğunu zanneden kimsenin hata yönü daha önce geçmişti. Sen tek bir cismin, birliğine ve mâhiyetinin devam etmesine rağmen, soğukluk sebebiyle ağır, sıcaklık sebebiyle hafif olduğunu gördüğünde -ki cisim kendi hayyızinde ne ağır ne de hafiftir- bu durumda ağırlık ve hafifliğin sadece iki araz olduğunu ve bunların duyulur niteliklerden olduğunu bilirsin. Bazen cisim yerin altına gömülür ve ağırlığı artar. Bazen de farklı ağırlıktaki cisimler bir araya gelir ve bunların bir araya gelmiş halinde, cüzlerine oranla hak edilen ağırlıktan daha fazlası veya daha azı, etki ve edilgi sebebiyle hâsıl olur.

Kasrî meyil de bir nitelik olup meyillerin tümü duyulur niteliklerdendir.

Niceliğin varlık bakımından nitelikten daha genel olduğunu ve mufârik cevherlerin nitelikleri olmadığı halde sayılarının olduğunu söyleyen kimse, şu görüşünü unutmuş demektir: Akıllar bilgiye, yani zâtlarındaki sûretlere sahiptir. Bu sûretler de niteliklerdir. Bunların tek tek her biri niteliklere sahiptir. Oysa her birinin sayıları yoktur. Dolayısıyla nitelik onun kabulüne göre varlık bakımından nicelikten daha geneldir. Dolayısıyla o kendisiyle çelişir.

Onlar “Niteliklerin mahalleri niteliklere muhtaç değilken, nitelikler mahallerine muhtaçtır.” şeklindeki meşhur kuralla, niteliklerin arazlığını sabit görürler. Siyahlık, beyazlık ve şekil şayet mahalle muhtaç olmasaydı, bunlara işaret etmek ya doğru olur ya da olmazdı. Eğer bunlara işaret etmek doğru olursa, bu durumda onlar işaretle gösterilen bir şey olur veya işaretle gösterilen bir şeyde bulunurlar. Eğer onlar işaretle gösterilen bir zâta bulunursa, cisimden soyut oldukları farz edildikleri halde cisimde bulunmuş olurlar. Oysa bu imkânsızdır. Eğer onların kendisi işaret ile gösterilir ve işaretler de tüm yönlerden olursa bu durumda nitelikler cismin kendisi olur. Böylelikle mahalle muhtaç olmazlar. Oysa nitelikler, cisme ilişen bir şey veya kendi türünden bir ilişen idi. Bu ise imkânsızdır. Dahası nitelikler, siyahlık ve beyazlık itibarıyla ayrıldığı halde cisimlikte ve işaretle gösterilmede cisimlere ortak değil miydi? Dolayısıyla onlar sadece siyahlıkla değil siyahlığın heyetiyle birlikte bir cisimdir. Oysa onun sadece siyahlık olduğu farz edilmmişti.

واعلم أنّ الخفة والثقل أيضًا من جملة الكيفيات المحسوسة،^١ وقد سبق وجهه خطأ مَنْ ظنَّ أنّهما من الكميّة، فإذا^٢ رأيتَ الجسم الواحد يثقل بسبب برودة ويخفّف بسبب حرارة مع وحدته وبقاء ماهيّته - والجسم في حيّز نفسه غير حفيف ولا ثقل - فتعلم أنّ الثقل والخفة ليسا إلّا عرضين وهما من الكيفيات المحسوسة. وقد يُدفن الجسم تحت الأرض فيزداد ثقلًا، وقد يجتمع^٣ أجسام متباينة ذواتُ أوزان ويحصل لمجموعها وزن أكثر ممّا يستحق نسبة الأجزاء أو أقل بفعل وانفعال.

والميل القسريّ أيضًا كميّة، والميول كلّها من الكيفيات المحسوسة.

ومن قال: إنّ الكميّة أعمّ وجودًا من الكميّة فإنّ المفارقات ذواتُ عدد ولا كميّة لها نسي^٤ مذهبه أنّ العقول لها علوم هي صور في ذواتها وهي كميّات فأحاديها ذواتُ كميّات، وليس كلّ واحد ذو عدد، فالكميّة أعمّ وجودًا من الكميّة على ما اعترف به، فقد ناقض.

ويثبتون عرضيّة الكيفيات بالضابط المشهور وهو حاجتها إلى محلّها واستغناء محلّها عنها، أمّا السواد والبياض والشكل لو استغنت عن المحلّ لكان إمّا أن يصحّ الإشارة إليها أو لا يصحّ. فإن صحّت الإشارة إليها فهي إمّا مقصودة بالإشارة أو في أمر مقصود بالإشارة. فإن كانت^٥ في ذات^٦ مقصودة بالإشارة فهي في جسم وقد فُرِضتْ مجرّدة عن الجسم، وهو محال. وإن كانت نفسها مقصودة بالإشارة وتأتيها الإشارات من جميع الجهات فهي نفسها جسم، فصارت مستغنية عن المحلّ وقد كانت حالة^٧ أو من نوعها حال، وهو محال. ثمّ أليست شاركت الأجسام في الجسميّة وفي أنّها مقصودة بالإشارة وفارقتها بالسواد أو البياض؟^٨ فهي^٩ جسم مع هيئة^{١٠} السواد لا السواد وحده، وكان قد فرض سوادًا وحده.

١ خ، ر: المحسوسات.

٢ ل: وإذا.

٣ ل: يجمع.

٤ ل: اعلم.

٥ خ: بشيء أن؛ ر: نسي أن.

٦ خ، ر: كان.

٧ د: ذوات.

٨ د: حالة.

٩ خ، ر: والبياض.

١٠ خ + في.

١١ ل: هوية.

Eğer niteliklere işaret etmek doğru olmazsa, bu durumda onlar ya kaynaşma yoluyla cisimleri oluşturabilen cevher olur ya da cisimleri oluşturamayan cevher olur. Bunlar, bölünmez oldukları halde, birbirine eklenmesi sebebiyle cisimleri oluşturabilmesi itibarıyla cevher olduğunda, bu durumda cisim, eklenen atomlardan bileşik olur. Böylece bu atomlardan cisim hâsıl olur. Oysa atomun imkânsız olduğu ispatlanmıştı. Niteliklerin cisme hulûl etmesi türlerinin bir özelliği olduğu halde, eğer onlar kaynaşma yoluyla cismi oluşturamayan cevher olurlarsa, bu durumda tek bir mâhiyetin, zâtı itibarıyla mahalle muhtaç olmaması gerekir. Ardından da muhtaçlık, mâhiyetten kaybolur ve mahalle ilişmiş olur. Oysa bu imkânsızdır. Zira tabiatı gereği mahalden müstağni olan mâhiyet, bekası sebebiyle muhtaç olmamaya devam eder. Şeklin de mahalden müstağni olmasının imkânsızlığı bununla ortaya çıkmış olur.

İlaveten, şekil ancak miktarla birlikte mümkün olur, miktar da cisimde bulunur. Tek bir tabiatın bir mahalle bazen ihtiyaç duymadığı bazen de ihtiyaç duyduğu ortaya çıkınca, delil hakkında bu kadar söz söylemeye gerek kalmaz. Zira sonunda bu kısma dönmek gerekir. Oysa bu kısım, bizâtihi yeterlidir. Geri kalan kısımlar ise, yoldan sapmayı barındıran fazlalık kısımlardır.

Delil olarak zikredilen şeylerden biri de onların şu sözüdür: Siyahlık mahalden ayrıldığında duyulur olmak ve olmamak durumundadır. Tâlînin iki kısmı da geçersizdir. Zira [1] eğer siyahlık, duyulur ise ona işaret edilir ve bu durumda o, miktarla birlikte olur. Oysa miktar siyahlıkla aynı değildir. Bu durumda miktar siyahlık olmaksızın düşünülür. Siyahlık mefhumuna da miktar ve cisimlik dâhil olmaz. Bu durumda onun ölçülebilen ve cismanî bir şeyde bulunması gerekir. Oysa bunlardan soyutlandığı farz edilmişti. [2] Eğer siyahlık, duyulur olmaz ve duyu tarafından algılanmazsa bu durumda o kendinde siyahlık olmaz. Oysa onun siyahlık olduğu farz edilmişti. Dolayısıyla bu da imkânsızdır.

Her kategorinin arazlığının ispatı konusunda onların kuralları: Bir kategorinin değişebilir olması veya bu kategorilerden birinin cinsinin herhangi bir hakikate göre veya kendi cinsine göre değişebilir olması ve onlar hakkında “O nedir?” sorusunun cevabının değişmemesidir.

وإن لم يصحَّ الإشارة إليها فهي إمّا جواهر يصحّ أن يتألّف منها الأجسام بالالتئام^١ أو جواهر لا يتألّف منها الأجسام^٢. فإن كانت بحيث يصحّ تألّف الأجسام عنها بانضمام بعضها إلى بعض وهي غير منقسمة فيتركّب الجسم من أجزاء لا تتجزّى تنضمّ فيحصل منها الجسم، وقد برهن على امتناع الجزء الغير المتجزّي. وإن كانت جواهر لا يحصل من التئامها الجسم ومن شأن نوعها الحلول في الجسم فيلزم أن يكون ماهيّة واحدة تستغنى عن المحلّ بذاتها، ثم يزول عنها الاستغناء فيحلّ فيه، وهو محال. فإنّ الماهيّة المستغنية لطبيعتها يبقى الاستغناء بقاءها، والشكل أيضًا تبين^٣ بهذا استحالة استغنائها.

ثم إنّه لا يصحّ شكل إلّا مع مقدار ولا مقدار إلّا في جسم، وإذا تبين^٤ أنّ الطبيعة الواحدة لا تحتاج إلى محلّ تارة وتستغنى عنه أخرى فلا يحتاج إلى هذه التطويلات في الحجّة، فإنّه لا بدّ في الأخير من الرجوع إلى هذا القسم وهو بذاته كاف، والباقي ليس يخلو عن أقسام زائدة فيها تعسّف.

وممّا يُذكر حجّة قولهم إنّ السواد إذا فارق المحلّ لا يخلو إمّا أن يُحسّ أو لا يُحسّ، والتالي بقسميه باطل؛ فإنّه إن كان يُحسّ فالإشارة^٥ فهو مع مقدار، وليس المقدار هو نفس السواد، فقد يُعقل المقدار دون السواد ومفهوم السواد أيضًا لا يدخل فيه المقدار والجسميّة، فيلزم أن يكون في شيء متقدّر وجسماني، وقد فُرض مجردًا. وإن كان لا يُحسّ^٦ ولا يتأتّى أن يُحسّ فليس^٧ في نفسه سوادًا وقد فُرض سوادًا، وهو محال.

وضابطهم في إثبات عرضيّة كلّ مقولة صحّة تبدّلها أو تبدّل جنس منها على حقيقة أو على جنسها، وعدم تغير جواب ما هو فيها؛^٨

١ د: ط: بالائتلاف.

٢ ل - بالالتئام أو جواهر لا يتألّف منها الأجسام.

٣ خ: يتبين.

٤ د، ط، ل: بين.

٥ خ، ر: الإشارة.

٦ ط: نحس.

٧ خ، ر - فليس.

٨ ل: ما هو ما.

Mâhiyeti korunduğu halde mumda birçok farklı şekillerin oluştuğunu gördüğünde şeklin mumda bir araz olduğunu bilirsin. Şeklin mumda araz olduğu ortaya çıktığında, şeklin herhangi bir türünün cevher olması ve bir türünün de araz olması mümkün olmadığında şekillerin her bir türü araz olur. Eğer şekil mahalden ayrılmazsa feleğin hareketi ve şekli gibi daimî şeyler araz cümlesinden olur. Hakkında ayrılmanın tasavvur edildiği şey de araz cümlesindendir.

Bil ki, bazen şekilden söz edilir ve bununla şekillenmiş miktar kastedilir. Oysa şekillenmiş miktar bir niceliktir. Yine, açıdan söz edilir ve bununla açısı sahibi miktar kastedilir. Açısı sahibi miktar, miktar olması bakımından, niceliktir. Şeklin heyeti bir nitelik olduğu gibi, açının heyeti de bir niteliktir. Açısı sahibi olmanın iliştiği miktar için açının söz konusu olduğu söylendiğinde, bu itibarla açısı hakkında üçte birin, dörtte birin söz konusu olduğu da söylenir. Bu yönüyle açının betimi şöyle olur: Açısı, birden çok sınıra sahip olan ve böyle olması itibarıyla ortak bir sınırdaki sona eren bir miktardır. Açısıyla heyet kastedildiğinde, açısı şöyle betimlenir: Açısı, birden çok sınıra sahip olması itibarıyla, miktar için hâsıl olan ve ortak bir sınırdaki sona eren bir heyettir ve bu heyet niteliktir.

Meşhur şeylerden biri de şudur: Şekil olandan ve olmayandan bazen sûret ve hilkat/yaratılış diye isimlendirilen bir şey hâsıl olur. Bu duyulur olması itibarıyla tabîî cisimde veya yapay cisimde görünebilir özellikte bulunan şekildir. Dolayısıyla renkli şekil, “yaratılış ve sûret” olarak adlandırılır.

Onlar dairenin varlığını “Küre ikiye kesildiğinde bundan daire hâsıl olur.” diyerek ispat ederler. Oysa onlar “basit olan”ın küreden başka bir şekli gerektirmemesine dayanarak, kürenin varlığını zikredilen delille açıklamışlardı. Başka bir küreyle bir noktada buluştuğunu söyledikleri kürenin ortaya çıkışının ve vehmedilmesinin atom faslında geçen şeylerden dolayı imkânsız olduğunu öğrendiğinde bu durumda başka bir daireyle bir noktada buluştuğunu söyledikleri dairenin hali ilk dairenin hali gibi olur. Noktanın durumu da daha önce geçtiği gibidir.

ولمّا رأيت الشمعة تختلف عليها أشكال كثيرة وماهيّتها محفوظة فتعلم^١ أنّ الشكل عرض في الشمعة، وإذا^٢ تبين أنّها عرض فيه ولا يصحّ أن يكون نوع واحد منه جوهر ومنه^٣ عرض فيكون كلّ نوع من أنواع الأشكال عرضاً،^٤ وإن لم يفارق المحلّ فإنّ من الأعراض ما هي دائمة كحركة الفلك وشكله، ومنها ما يتصوّر فيها المفارقة.

واعلم أنّه كما قد يقال شكل ويُعنى به المقدار الذي هو مشكّل والمقدار المشكّل كميّة، فكذلك^٥ قد يقال زاوية ويُعنى بها^٦ المقدار^٧ ذو الزاوية والمقدار ذو الزاوية^٨ من حيث هو مقدار كميّة؛ وكما^٩ أنّ هيئة الشكل كميّة فكذلك^{١٠} هيئة الزاوية كميّة. وإذا قيل للمقدار الذي يعرض^{١١} له أنّه ذو زاوية يقال للزاوية بهذا الاعتبار ثلث ورُبّع؛ ويكون رسمُ الزاوية بهذا^{١٢} الاعتبار المقدار الذي هو ذو حدود أكثر من واحد تنتهي عند حدّ مشترك من حيث هو كذا؛ وإذا عُني بها الهيئة فيرسم أنّها هيئة تحصل للمقدار من حيث هو ذو حدّ أكثر من واحد تنتهي عند حدّ مشترك ويكون هذه الهيئة كميّة.

ومن المشهور أنّه قد يحصل من الشكل وغير الشكل ما يُسمّى صورةً وخلقاً وهو الشكل من حيث إنّهُ محسوس في جسم طبيعيّ أو صناعيّ مخصوصاً بما يصحّ إبصاره، فالشكل الملون يُسمّى خلقاً وصورةً.

ويثبتون وجود الدائرة بأنّ^{١٣} الكرة إذا قُطعت بنصفين يحصل من ذلك دائرة، وقد بينوا وجود الكرة بالحجّة المذكورة على أنّ البسيط لا يقتضي من الأشكال غير الكرويّ. وإذا علمت أنّ الكرة التي يقولونها على ما يلاقي كرةً أخرى بنقطة يستحيل وقوعها وتوهّمها ممّا سلف في فصل الجزء الغير المتجزّي، فالدائرة التي يذكرونها التي تلاقي دائرةً أخرى بنقطة حالّها كحالها، وأمر النقطة أيضاً^{١٤} كما سبق.

٨ ل - والمقدار ذو الزاوية.
٩ ل: كما.
١٠ ل: وكذلك.
١١ ل: يفرض.
١٢ ل: لهذا.
١٣ د، ط: فإن.
١٤ خ، ر - أيضاً.

١ ل: ليعلم.
٢ د، ط: فإذا.
٣ ل: وفيه.
٤ ل: عرض.
٥ خ: فلذلك.
٦ خ، ر: ويراد به؛ ط: ويعنى به.
٧ د: مقدار.

Hareket esnasında vehmedilen ve mıntıka vb. gibi alınan şeylerin farz edilmesi doğru olursa, bu durumda o dairesel bir cisim veya eni küçük bir yüzey olur. Her çizginin bir ucunun bir yöne doğru, diğer bir ucunun da diğer bir yöne doğru olmasının gerektiği vehmedilirse, bu durumda o bölünür.

Soru: Çizgi âyanda gerçekleşir. Zira cisim âyanda sonlu olduğu gibi, cismin yüzeyi de âyanda sonludur. Yüzeyin nihayeti çizgidir. Yüzeyin nihayeti âyanda gerçekleştiğinde bu durumda çizgi de âyanda mevcut olur. Dolayısıyla çizgi bir “şey” dir.

Cevap: Karışıklık/şüphe, ademî olana vücudî hükmünün verilmesi yönüyle ortaya çıkmıştır. Nihayet ise ademîdir. Ademî olanın âyanda ancak mecazî olarak gerçekleştiği söylenir. “Âyanda bulunması” ile şeyin kendinde varlığı kastedilir. Oysa ademî olanın varlığı yoktur. Yani onun mefhumuna yokluk dahildir. Bunun durumlarını daha önce geçen şeylerden hareketle düşün!

Onlar dairenin ispatında birtakım vecihler sebebiyle zorlanmışlardır. Bunların en açığı pergelin durumu konusunda örfte itimat edilen konudur. Bununla daha önce de işaret ettiğimiz gibi ancak örfteki daire ispat edilir. Atomlar sebebiyle, çıkıntının gerekli oluşuna dayanarak daireyi inkar eden kimselere daire şöyle ispat edilir: Çıkıntının hâsıl olmasına sebep olan gediğin bir cevherle veya cevherlerle doldurulması mümkün olursa, gedik dolar ve daire ispat edilir. Eğer gedik tek bir cevherin dolduracağından daha küçük ise cevherden daha küçük olarak var olur. Bu durumda atom bölünmüş olur. Oysa bu imkânsızdır.

Fasıl: Görelilik ve Görelilikle İlgili Söylenenler

Bil ki görelinin bir kısmı basit hakikidir, bir kısmı da hakiki görelî olmayan bileşiktir. Birincisi babalık gibi, ikincisi baba gibidir. Bazı insanlar hakiki göreliyi ancak başkasına kıyasla akledilen bir heyet olarak tarif etmiştir.

وما يُتوهم عند الحركة ويُؤخذ منطقةً ونحوها إن^١ صحَّ فرضه فيكون جسمًا مستديرًا أو سطحًا صغير العرض، وإنَّ كلَّ خطٍّ يُتوهم لا^٢ بدَّ وأن يكون له طرف إلى صوب وآخر، إلى صوب آخر فينقسم.

سؤال: الخطُّ واقع في الأعيان لأنَّ الجسم متناهٍ في الأعيان وسطحه متناهٍ في الأعيان^٣ ونهاية^٤ السطح خطٌّ، فإذا^٥ كانت نهاية السطح^٦ واقعةً في الأعيان فالخطُّ موجود^٧ في الأعيان، فهو شيء.

جواب: الاشتباه إنَّما حصل باعتبار إعطاء العدميِّ حُكم الوجوديِّ، والنهاية عدميةٌ والعدميُّ لا يقال إنَّه واقع في الأعيان إلَّا بالتجوُّز، فإنَّ الوقوع في الأعيان إنَّما يُعنى به وجود الشيء في نفسه، والعدميُّ لا وجود له أعني ما يدخل في مفهومه العدم وتأمَّل أحوال هذا ممَّا^٨ قد^٩ تقدَّم.

وقد تكلفوا في إثبات الدائرة وجوهاً،^{١٠} وأظهر الجميع ما يُعتمد عليه في العرف من أمر الفُرْجَار،^{١١} ولا يثبت به إلَّا الدائرة العرفية كما أشرنا إليها. وأمَّا المنكرون للدائرة بناءً على وجوب^{١٢} التضرُّيس باعتبار الأجزاء التي لا تجزى يثبت^{١٣} عليهم الدائرة بأنَّه إن صحَّ أن تُسدَّ الثُّلُم^{١٤} التي بها حصل التضرُّيس بجوهر أو جواهر فُتُسدَّ فيثبت الدائرة، وإن^{١٥} كانت أصغر من أن تُسدَّ بجوهر واحد فوجد أصغر من الجوهر، فيتجزى الذي لا يتجزى، وهو مُحال.^{١٦}

فصل: في المضاف وما يذكر فيه

اعلم أنَّ المضاف منه حقيقي بسيط ومنه مركَّب ليس بمضاف حقيقي، فالأوَّل كالأبوة والثاني كالأب؛ وقد عرَّف الحقيقيَّ بعضُ الناس بأنَّه هيئة لا تُعقل إلَّا بالقياس إلى غيرها.

- | | | | |
|----|--|----|-------------------|
| ١ | د، ط: وإن. | ١١ | ل: بما. |
| ٢ | د، ط، ل: العرض فإنَّ خطاً. | ١٢ | د، ط، ل - قد. |
| ٣ | ل: ولا. | ١٣ | د: وجوداً. |
| ٤ | خ، ر: والآخر. | ١٤ | د: جاز. |
| ٥ | د، ط + ونهاية السطح؛ ل: متناهي. | ١٥ | ر: وجود. |
| ٦ | د، ط - في الأعيان وسطحه متناهٍ في الأعيان. | ١٦ | د، ط: فيثبت. |
| ٧ | خ: فنهاية. | ١٧ | ل: إليكم. |
| ٨ | د، ط، ل: وإذا. | ١٨ | د، ط: فإن. |
| ٩ | ل - السطح. | ١٩ | خ، ر - وهو مُحال. |
| ١٠ | د، ط، ل: واقع. | | |

Araştırma:

Bu betimlemeyi düşündüğünde bozuk olduğunu görürsün. Zira onların “ancak başkasına kıyasla akledilen” sözlerindeki kıyasın sonucu, izafete dönüktür. Bu durumda şey, kendisiyle tarif edilmiş olur. Bununla birlikte bu tarif, kapsayıcıdır. Zira izafet ancak başkasına kıyasla düşünülür. Onların “Başkasına kıyasla” sözlerinin mefhumu budur. Onlar bazen “başkasına kıyasla akledilen olma”nın anlamını, “Görelinin tasavvuru, kendi dışındaki bir şeyin tasavvuruna ihtiyaç duyar.” diye tevil ederler. Onlara “Eğer siz onun tasavvurunda haricî bir şeyin tasavvuruna ihtiyaç duymasıyla onun bu şeyle bilinmesini kastediyorsanız, bu durumda iki görelide devir gerekli olur. Eğer onların birlikte olmasını kastediyorsanız, görelî olmayan şeylerin çoğu böyledir, tıpkı tavanın duvarla birlikte düşünülmesi gibi.” denildiğinde, onlar buna şöyle cevap verirler: Paralelinde olması cihetiyle onların birlikte düşünülmesi gerekir. Bu paralellik incelendiğinde onların izafete dönmesi gerekir.

Onların “Görelî, varlığı görelî olan şeydir.” sözü de buna yakındır ve onlar buna şöyle mazeret gösteriyorlar: Tarifte alınan görelî, tanımlanan göreliden başka olup, bilakis tanımdaki görelî, bileşik görelidir ve bileşik görelî, basit göreliden daha meşhurdur. Onlardan biri bunun sonucu olan şeye şöyle itiraz etmiştir: Bir şeyin cinsinin veya umûr-i âmmeden cinse benzer bir şeyin, bu şeyin kendisinden daha meşhur olması mümkündür. Bu itirazcı hassanın, umumi şeyin bir türü veya türünün bir benzeri olması itibarıyla bu umumi şeyin ismi olmasını daha uygun görmektedir. Dolayısıyla onlar tıpkı imkân isminin genel anlamdan özel anlama nakledilmesinde olduğu gibi, görelî ismini ona naklediyorlar. Yine görelî, tıpkı babalıkta olduğu gibi görelî basit hakkında gerçekleşir; yine o, basit ve diğerlerinin toplamında da gerçekleşir ve ikisini de içine alır, tıpkı baba gibi. Hassa, görelî isminin basit olan özele aktarılmasıdır.

بحث:

وإذا اعتبرت هذا الرسم وجدته فاسداً، فإن قولهم: «لا يُعقَل إلا بالقياس إلى غيره» يرجع حاصل القياس فيه إلى الإضافة فيكون تعريف الشيء بنفسه، ويكون^١ مع ذلك متضمناً لأن الإضافة هي التي لا تُعقَل إلا بالإضافة إلى غيرها هذا مفهوم قولهم «بالقياس إلى غيره». وقد يؤوّلون^٢ هذا بأن معنى كونه معقولاً «بالقياس إلى غيره» أنه يحوج تصوّره إلى تصوّر شيء خارج عنه. فإذا قيل لهم: إن عنيتم بأنّه يحوج تصوّره إلى تصوّر أمر خارج أنّه يُعلّم به،^٣ فيلزم الدور في المتضايقين؛ وإن عنيتم به أنّه يكون معه، فكثير من غير المتضايقين^٤ كذا كالسقف^٥ يُعقَل معه الحائط. قالوا: ينبغي أن يُعقَل معه من جهة ما هو بإزائه، فإذا بُوحِث عن هذه الموازنة لزمهم الرجوع إلى الإضافة.

ويقرب من هذا قولهم: إنّ المضاف هو الذي وجوده هو أنّه مضاف، ويعتدرون عنه بأنّ المضاف الذي أخذ في التعريف غير المضاف المحدود، بل هذا الذي في الحدّ هو المضاف المركّب وهو أشهر من المضاف البسيط. وقد أورد بعضهم ما حاصله أنّه يجوز أن يكون للشيء جنس أو ما شابه^٦ الجنس من الأمور العامة أشهر منه،^٧ ويرى الخاصّة اسم الأمر العام بما هو نوع له أو شبه نوع أليق، فينقلون الاسم إليه كما وقع في نقل اسم الإمكان من المعنى العامي^٨ إلى الخاصي. فكذا^٩ المضاف يقع على البسيط كالأبوة، وعلى مجموع البسيط وغيره كالأب فهو^{١٠} يعمّهما، والخاصّة نُقلت اسم المضاف إلى الخاص الذي هو البسيط.

١ خ: فيكون.

٢ د، ر، ط: يؤلون؛ ل: يأولون.

٣ هـ: منه.

٤ ل + وإن عنيتم ... المتضايقين.

٥ ل: كسقف.

٦ د، ط، ل: يشبه.

٧ ل - منه.

٨ ل: الثاني.

٩ خ، ر: فكذا.

١٠ ل - فهو.

Araştırma ve Soruşturma:

Bu hatadır. Zira görelî isminin her ikisi [babalık-oğulluk] hakkında ancak isim ortaklığı veya mecaz yoluyla gerçekleşmesi doğrudur. Oysa görelî ismi bu ikisini içine alan bir mana değildir. Genel imkânın özel manaya nispeti, bileşik görelînin basite nispeti gibi değildir. Zira genel imkân, mesela yokluk zaruretinin selbedilmesi gibidir. Onda özel imkânâ ilave bir şart bulunmaz. Bilakis özel imkânâda genel olana ilave olan bir itibar bulunur. Bu da hem varlık hem de yokluk zaruretinin selbedilmesidir. Genel olanın, özel için bulunmayan bir manada bir cüze sahip olması herhangi bir yerde doğru değildir. Oysa özeli genel için var olmayan bir cüze veya itibara sahip olması mümkündür. Görelînin durumuna gelince bileşik görelînin basitten daha genel olması doğru değildir. Zira bileşik olanın mefhumunda basit ve ilave bir şey bulunur ve onun mefhumu, bu ikisinden bileşiktir. Genel tabiatın, isim ve tanım itibarıyla altında yer alan özele hamledilmesi doğrudur. Dolayısıyla bileşik görelînin, tanım itibarıyla basit görelîye yüklenmesi doğru değildir. Aksi halde basitte bir terkinin bulunması gerekir. Oysa bu imkânsızdır. Dolayısıyla görelî, basitin kendisine has olduğu bir genel değildir. Görelînin tek bir manada “basit”i ve “basit ve diğerinden bileşik olan şeyi” içine alan genel bir şey olarak alınması doğru değildir. Zira bu ikisi arasında sadece basitte ortaklık söz konusudur. Bu durumda diğer cüzün ona katkısı olmaz. Diğer cüzün bir katkısı olduğu düşünülürse bu durumda lafız ortak olur ki lafız, iki mefhumdan birinde basit manasına, ikincisinde de bu basitin cüzü olduğu şey manasına delalet eder. Bu durumda lafız, ortaklık yoluyla gerçekleşir. Görelînin tarifinde “O, varlığı görelî olan şeydir” denildiğinde ve bununla tanımda basit olarak alınan görelî, yani tanımlanan şey kastedildiğinde bu durumda bir şey kendisiyle tarif edilmiş olur. Eğer bununla bileşik kastedilirse bunun manası “Basit, varlığı bileşik olan şeydir.” demek olur ki, bu da hatadır. Özetle tarif bozuktur. Bu grup bu konularda alakasız şeylerde ısrar etmektedir. Dolayısıyla basit görelînin bilinmesi fitrî olduğu gibi, bileşikinki de böyledir. Bileşik ile basit arasındaki fark da fitrîdir.

بحث وتعقب:

وهذا خطأ، فإن اسم المضاف لا يصح أن يقع عليهما إلا باشتراك الاسم أو بتجوّز،^١ وليس المضاف معنًى يجمعهما،^٢ وليس نسبة الإمكان العام^٣ إلى المعنى الخاصي كنسبة المضاف المركّب إلى البسيط، فإن الإمكان العام هو مثلاً سلبُ ضرورة العدم، وليس فيه شرط زائد على الإمكان الخاصي، بل في الإمكان الخاصي اعتبار زائد على العامي^٤ وهو سلبُ ضرورة الوجود والعدم جميعاً. ولا يصح في موضع من المواضع أن يكون العام له جزء في معناه لا يُوجد للخاص، ويجوز أن يكون للخاص جزء أو اعتبار لا يُوجد للعام. وأمّا أمر المضاف فإن المركّب لا يصح أن يكون أعم من البسيط، فإن المركّب في مفهومه البسيط وأمر زائد ومفهومه مركّب منهما.^٥ والطبيعة العامة يصح حملها على الخاص الذي^٦ تحته بالاسم والحدّ، فالمضاف المركّب لا يصحّ حمله بالحدّ على المضاف البسيط، وإلا يلزم أن يكون البسيط فيه تركيب، وهو محال فليس بعام يكون البسيط خاصاً له. ولا يصح أن يؤخذ المضاف أمراً عاماً يعم البسيط والمركّب من البسيط وغيره بمعنًى واحد إذ لا اشتراك بينهما^٧ إلا في البسيط^٨ فحسب، فالجزء الآخر لا مدخل له. فإذا أخذ للجزء الآخر مدخل يكون اللفظ مشتركاً يدلّ في أحد مفهومي^٩ على معنى البسيط وفي الثاني على شيء جزؤه ذلك البسيط فاللفظ واقع بالاشتراك. فإذا قيل في تعريف المضاف أنّه «هو الذي وجوده أنّه مضاف» وأريد بالمضاف^{١٠} المأخوذ في التحديد البسيط وهو المحدود فيكون تعريف الشيء بنفسه؛ وإن أريد به^{١١} المركّب فيكون معناه أنّ البسيط «هو الذي وجوده^{١٢} أنّه مركّب» وهو خطأ. وفي^{١٣} الجملة التعريف مختل. والقوم مُصَرِّون في هذه الأشياء على ما لا يَعتَهِم، فالمضاف البسيط معرفته^{١٤} فطريّة وكذا المركّب. والفرق بين المركّب والبسيط أيضاً فطريّ،

٩: إذ الاشتراك بينهما في البسيط.

١٠: ل: مفهومية.

١١: خ، ر: من المضاف.

١٢: خ، ر - به.

١٣: خ، ر: وجد.

١٤: د، ط: ففني.

١٥: د: البسيطة المركبة.

١: د، ط: ل: اسم أو تجوّز.

٢: ر: يجمعهما.

٣: د - العام.

٤: خ، ر: مثل.

٥: د، ط: ل: العام.

٦: ل: منها.

٧: ل: التي.

٨: إذا الاشتراك

Bazen bu hatırlatmaya ve tembihe ihtiyaç duyar. Bileşik görelide başka bir kategoriden bir cüz bulunur, tıpkı baba gibi. Zira bu kendisine babalığın eklendiği kendinde bir cevherdir. Yine eşitlik gibi ki bu nicelikteki ortaklıktır. Yine benzerlik ki bu nitelikteki ortaklıktır. Oysa uyuşan nicelik veya nitelik basit göreliliğe değil, bilakis böyle olması itibarıyla bileşik görelidir.

Basit görelinin hakiki türü, izafetin iliştiği konuyla birlikte alınıp bu ikisinin toplamının da tek bir tür haline getirilmesi şeklinde değildir. Aksine göreliliğin ve hakikatte onun türü olan türün faslının, ikisinden birinin ca'linin/kılınışının diğerinin ca'linden başka olmaması gerekir. Dahası bu türdeki cinslik ve fasıllık tabiatı, ârız olan tek bir şeydir, tıpkı eklenilen şey/melhuq için söz konusu olduğu gibi. “Niteliğe uygun nitelik” ifadesi ile “bir niteliğin bir niteliğe uygun olması” ifadesi arasında fark vardır. Zira birincisinde, uygunluğun ta kendisi olan görelilikle birlikte bileşik niteliğe işaret edilir. İkincisinde, nitelikle özelleşen uygunluk göreliliğine işaret edilir ki bu izafet, bu özelleşme ile nicelikte uygunluk olan eşitlikten ayrışan benzerliktir. Belki de biri onlara diyecektir ki, siz eşitlik ve benzerlik herhangi bir uygunlukta ortaklaşır, nitelik ve nicelikle özelleşmede ise ayrışır demiştiniz. Bu durumda benzerlik ve eşitliğin tek bir türden olmasına gelince, siz bunların iki tür olduğunu söylemişsiniz. Aynı şekilde sizin kuralınız da bunu gerektirir. “Nitelikteki uygunluk”tan, “nitelikle özelleşme”nin kaldırılması doğru değildir. Şu itibarla ki, uygunluğun zâtı devam etmekte olup bu zâta nicelik itibarıyla özelleşme bitişmektedir. Bu nicelik de onunla aynıdır. Özelleştiricinin fasıl oluşunun kuralı işte budur. Durum böyle olduğunda görelilik olan uygunluğun onun nitelik, nicelik veya buna ilişkin başka bir görelilik faslının olması gerekir. Eğer nitelik veya nicelik, faslın kendisi olursa basit görelilik olarak farz edilen şey basit izafet değil aksine başka bir kategoriyle birlikte bir görelilik olur. Oysa benzerlik ve eşitlik, onların kabulüne göre basit göreliliktir. Dahası, tek bir şeyin iki kategori altında yer alması gerekir. Oysa siz bunu reddetmişsiniz. Uygunluk anlamındaki göreliliğin faslının, nitelik veya niceliğin kendisi değil, niteliğe veya niceliğe ait bir görelilik olmasına gelince, bu durumda göreliliğin faslı görelilik olur. Oysa bu imkânsızdır.

وقد يحتاج إلى تذكير وتنبية. فالمركب فيه جزء من مقولة أخرى كالأب، فإنّه جوهر في نفسه لحقته^١ الأبوة، والمساواة فإنّه اتّفاق في الكميّة، والمثابهة اتّفاق في الكيفيّة؛ وليس الكمّ الموافق أو الكيفُ الموافق مضافاً بسيطاً، بل مركّباً من حيث هو كذا.

والنوع الحقيقي للمضاف البسيط ليس بأن يؤخذ الإضافة مع الموضوع الذي عرضت له فيجعل^٢ المجموع نوعاً واحداً، بل يجب أن يكون الإضافة وفصل النوع الذي يكون بالحقيقة نوعاً لها لا يكون جعل أحدهما غير جعل الآخر، بل تكون طبيعة الجنسيّة والفصلية فيه أي في ذلك النوع أمراً واحداً يعرض كما هو للملحق^٣ به. وفرق بين ما يقال «الكيف الموافق لكيف» وبين ما يقال «موافقة كيف لكيف» فإنّ الأول أُشير فيه إلى الكيف المركّب مع إضافة هي الموافقة، والثاني أُشير فيه إلى إضافة هي الموافقة متخصصة بالكيفيّة وهي المثابهة الممتازة بذلك التخصّص عن المساواة التي هي الموافقة في الكميّة. وربّما إذا قال لهم قائل: إنكم قلت إن المساواة والمثابهة اتّفتقا في موافقة ما واختلفتا في التخصّص^٤ بالكيف والكمّ، فيكون أمّا المثابهة والمساواة من نوع واحد، وقد قلت إنهما^٥ نوعان وضابطكم أيضاً اقتضى ذلك، فإنّ الموافقة في الكيفيّة لا يصحّ أن يُرفع عنها التخصّص بالكيفيّة بحيث يبقى ذات الموافقة ويُقرّن بها التخصّص^٦ بالكميّة وهي بعينها، وهذا هو ضابط كون المخصّص فصلاً. فإذا^٧ كان كذا فيجب^٨ أن تكون الموافقة التي هي إضافة فصلها الكيفيّة أو الكميّة أو إضافة أخرى إليها. فإن كانت الكيفيّة أو الكميّة نفس الفصل فالمفروض إضافة بسيطة ليست إضافة بسيطة، بل إضافة مع مقولة أخرى، وكانت المثابهة والمساواة إضافة بسيطة على ما اعترفتم. ثمّ يلزم أن يكون أمر واحد تحت مقولتين وقد منعتم هذا. وأمّا أن يكون فصل الإضافة التي هي الموافقة إضافة إلى الكيفيّة أو إلى الكميّة لا نفس الكيفيّة والكميّة، فيكون فصل الإضافة إضافة وهو ممتنع.

٦ خ: ر: بالتخصّص؛ ل: في التخصيص.

٧ خ: إنّها.

٨ ل: التخصيص.

٩ ر: فإن.

١٠ د، ط، ل: يجب.

١ د: لحقية.

٢ ل: فجعل.

٣ ل: للمخلوق.

٤ ل: موافقه.

٥ ل: وافرقا.

Dahası söz ikinci göreliliğin birinci görelilikten ne ile ayrıştığına döner. Belki de onlar bu konuda *Telvîhât*'ta ortaya koyduğumuz kıtasın şerhi konusunda [*el-Meşâri' ve'l-Mutârahât* adlı] bu kitapta yakında zikredeceğimiz şeye dönmeye ihtiyaç duyacaklardır.

Ali'nin oğul oluşu gibi, göreliliklerin görelî kılındığı şeyler de konular arasında yer alır. “Şu adamın oğlu” denilmesinde olduğu gibi, göreliliğin somutlaşmasında “adam”ın tayin edilmesi yeterli değildir. Zira tek bir şahsın oğlunun, belirli bir sayıyla sınırlanması gerekmeyen bir gruba hamledilmesi mümkündür, çünkü bu sayının artması mümkün değildir. Dahası, Zeyd'in Amr'a baba oluşu, her ikisinin taayyünüyle ortaya çıkar. Babalık yönü, söylediğimiz şeyden farklı olduğu vehmedilse de o da oğulluk gibidir. Eğer Zeyd'in iki babası veya iki annesi olduğu söylenmiyorsa bu haricî bir sebeptir. Yoksa göreliliğin tek bir yönden somutlaşması sebebiyle değildir. Bazı yerlerde şahsî tayinde, aralarında görelilik olan iki haddin tayininden daha çok itibara ihtiyaç duyulur. Zeyd'in ve Amr'ın taayyünü sebebiyle Zeyd'e nispetle Amr için söz konusu olan babalığın tayininde kâfi olan şey, bu ikisinde kâfi olmaz; tıpkı Zeyd'in Amr'a komşu olması durumunda olduğu gibi. Bu ikisinin taayyünüyle komşuluk ortaya çıkmaz, zira ikisi arasında komşuluk [belli] vakitler itibarıyla mümkündür. Karşı karşıya olmak da böyledir. Dahası komşu olmaları vaktin tayinine de muhtaçtır. Mesela evlerin komşu olmasında Zeyd ve Amr'ın taayyünlerinin yanı sıra her ikisine ait evin de taayyün etmesine ihtiyaç duyulur.

Meşâîlerin kabulüne göre oğulluğun, özellikle mesela Zeyd gibi tek bir adamın oğulluğunun, hakikatleri farklı olmayan çok sayıda şeye hamledilmesi doğru olsa da bununla birlikte Halid'in Zeyd'in oğlu olması, Cafer'in Zeyd'in oğlu olmasından oğulluğun Halid ile Cafer'e [ayrı ayrı] tahsis edilmesi sebebiyle ayrışır. Şayet Cafer veya Halid'le ilgili olan bu tahassus ortadan kalkarsa bu oğulluk da yok olur. Özelleştiricilere sahip olan tabiat -ki, Zeyd'i özelleştiren şey ortadan kalktığı esnada bu tabiatın da bu özelleştiriciler kalkar- daha önce söyledikleri üzere cinslik tabiatıdır.

ثم يرجع الكلام إلى أنّ الإضافة الثانية^{١٦} بماذا تمتاز عن الإضافة الأولى؟ فربما يحتاجون فيه إلى العود على ما سنذكر في هذا الكتاب إن شاء الله في شرح القسطاس الذي أوردناه في التلويحات.

ومن الموضوعات ما يضيف الإضافات كبنوة^{١٧} عليّ،^{١٨} وتشخص الإضافة لا يكفيه^{١٩} تعيين^{٢٠} رجل كما يقال: «ابن^{٢١} هذا الرجل» فإن ابن^{٢٢} الشخص الواحد يصح أن يُحمّل على جماعة لا يجب انحصارهم في عدد معين بحيث لا يصح الزيادة عليه، بل أبوة زيد لعمرو تتعين^{٢٣} بتعيينهما جميعاً، وجانب الأبوة وإن كان قد^{٢٤} يؤولهم أنّه بخلاف^{٢٥} ما قلنا هو مثله أيضاً، وإن كان لا يصح أن يقال إن زيدا له أبوان^{٢٦} أو أُمّان إلاّ أنّه بسبب خارجي لا لأنّ الإضافة من طرف واحد تشخص، وفي بعض المواضع يحتاج في التعيين^{٢٧} الشخصي إلى اعتبار أكثر^{٢٨} من تعيين^{٢٩} الحدين اللذين^{٣٠} بينهما الإضافة،^{٣١} ولا يكفي فيهما ما كفى^{٣٢} في تعيين الأبوة التي هي لعمرو بالنسبة إلى زيد بتعيينهما كجوار^{٣٣} زيد لعمرو، فإنّه لا يتشخص بتعيينهما إذ يجوز^{٣٤} أن يكون بينهما مجاورات^{٣٥} بحسب أوقات وكذا المحاذات^{٣٦} بل يحتاج إلى تعيين^{٣٧} وقت، وفي مجاورة الدار^{٣٨} مثلاً يحتاج إلى تعيين^{٣٩} داريهما مع تعيينهما^{٤٠}. ولما اعترف المشاؤون في أنّ البنوة سيما بنوة رجل واحد هو زيد مثلاً وإن صح حملها^{٤١} على كثيرين أعدادها غير مختلفة الحقائق، ومع ذلك بنوة خالد له امتازت^{٤٢} عن بنوة جعفر له بتخصصها^{٤٣} بهما، ولو رُفع ذلك التخصص^{٤٤} بجعفر أو بخالد بطلت تلك البنوة والطبيعة التي لها مخصّصات - يرتفع مخصّص منها عند ارتفاع مخصّص له كما سبق - هي جنسيّة على ما قالوا

- | | |
|----------------------------------|---------------------|
| ١٦ د، ط - اللذين؛ هـ: الذي.. | ١ خ، ر - أن. |
| ١٧ ل: إضافة. | ٢ ل: التامة. |
| ١٨ خ: لقي. | ٣ خ: لبنوة. |
| ١٩ خ: لجوار. | ٤ ط + عزم. |
| ٢٠ خ، ر: لا يجوز. | ٥ د: لا بكيفية. |
| ٢١ خ: تجاورات. | ٦ ل، هـ: تعين. |
| ٢٢ د، ط: المحاذاة. | ٧ ل: إن. |
| ٢٣ د، ط، ل: تعيين. | ٨ د: أب. |
| ٢٤ خ: الذات. | ٩ د: تعين. |
| ٢٥ د، ط، ل: تعيين. | ١٠ خ، ر - قد. |
| ٢٦ د، ط، ل: تعيينهما. | ١١ خ، ر: يخالف. |
| ٢٧ ل: عملها. | ١٢ د، ط، ل + ذكران. |
| ٢٨ خ: اختارت. | ١٣ ل: التعيني. |
| ٢٩ د، ط: بتخصصهما؛ ل: بتخصيصهما. | ١٤ خ، هـ - أكثر. |
| ٣٠ د، ط: التخصيص. | ١٥ ل: تعييني. |

Bu durumda Zeyd'in oğulluğu, tür iken cinse dönüşür. İşte bu onlara söylendiğinde onların şaşkınlıkları veya başka bir şeye dönmeleri ve lafı uzatmayı bırakmaları gerekir. Bu konuma uygun olarak bahsedebileceğimiz şey işte budur.

Birebir döndürmesi yapılan şeyler de göreliler cümlesindendir, tıpkı kardeşlik gibi. Zira [iki kardeşten] her biri diğerrinin kardeşidir. Tek bir kardeşlik bunların her ikisiyle kâim değildir. Bilakis bu grupta da meşhur olduğu üzere her biri için başka bir kardeşlik söz konusu olur. Oysa babalık ve oğulluk böyle değildir. Zira ikisinden biri diğerrinin babası, diğeri ise onun babası değil aksine oğludur. Oysa hakiki görelinin iki tarafının denk olarak döndürülmesi gerekir. Bileşik görelinin de iki tarafı eşit olarak alındığında döndürülmesi gerekir. Zira baba, oğlun babasıdır; oğul da babanın oğludur. Denklik bozulduğunda, döndürme gerekli olmaz. “Dümen, geminin dümenidir, baş hayvanın başıdır.” denildiğinde döndürmesi doğru olmaz ki “Gemi, dümenin gemisidir, hayvan da başın hayvanıdır.” deneilsin! Denklik ancak “Baş başlıya aittir, dümen de dümenliye aittir.” denildiğinde gerçekleşir. Denkliği bozan şeylerden biri de iki taraftan birini bilfiil, diğerrini de bilkuvv almaktır. Tıpkı ilim gibi ki “O bir şeyi bilmektir.” şeklinde dışarıya görelî kılındığında bu ilimden bilinen şey/malum lâzım gelir. Bazen bir bilginin bilineni bilgi olmadan da alınır. Fakat bu, bilinen olması itibariyle değildir. Eğer ilim, âyanda varlığı olmayan bir şeyin tasavvuru ise bu durumda o haricî bir bilinenin ilmi olmaz. Oysa bu misaldeki sözümüz haricî bilinene sahip olduğu vakitteki bir şey hakkındadır. Her ne kadar haricî şey bu grubun kaidesinin özetine göre ikinci kasıtlı bilinen bir şey olsa da.

Eğer “Her ne kadar buluşmaları imkânsız olsa da zaman bakımından önce gelen, sonra gelene izafe edilir.” denilirse, bu durumda ikisinden biri [olan önce gelen], [var] olmayan bir şeye [sonra gelene] izafe edilmiş olur ve buna şöyle cevap verilir: “Burada iki cüz arasında olan görelilik, zihnîdir. Dolayısıyla zihin iki cüzü hazır olarak alır. Böylece zihinde bu ikisi arasında bir görelilik hâsıl olur. Bu ise açıktır.” Onlardan biri demiştir ki: “İkisinden biri zihinde diğeri de [zihin dışında] hazır olarak bulunur. Böylece bu ikisi arasında öncelik ve sonralık olduğuna hükmedilir.”

فالبنوة لزيد تصير جنسًا وكانت نوعًا؛ هذا إذا توجه عليهم لا بد لهم من حيرة أو رجوع إلى أمر آخر وترك كثير من التطويلات، وذلك ما عسى نذكره^١ على قرب من هذا الموضع.

ومن المتضايقين ما يتعكسان^٢ رأسًا برأس كالأخوة فإن كل واحد منهما أخ للآخر، وليست أخوة واحدة^٣ هي قائمة بهما جميعًا، بل لكل واحد أخوة أخرى؛ على ما اشتهر من القوم، وليست الأبوة والبنوة كذا، فإن أحدهما أب للآخر والثاني ليس أبًا له بل ابنًا. والمضاف الحقيقي لا بد له من انعكاس الطرفين بالتكافؤ، والمركب أيضًا لا بد له من انعكاس إذا أخذ الطرفان على التعادل، فإن الأب أب لابن والابن ابن لأب^٤. وإذا اختل التعادل لا يجب الانعكاس، فإذا قيل «السكان سكان للسفينة والرأس رأس للحيوان»^٥ لا يصح أن يعكس فيقال: «السفينة سفينة لسكان والحيوان حيوان لرأس»، وإنما يتحقق التعادل إذا قيل: «الرأس لذي الرأس والسكان لذي السكان». ومما^٦ يخل بالتعادل أن يؤخذ أحدهما بالفعل والآخر بالقوة كالعلم إذا أضيف إلى خارج بأنه علم بشيء^٧ فهذا العلم يلزمه معلوم ومعلومه قد يؤخذ^٨ دون^٩ العلم، ولكن لا من حيث هو^{١٠} معلوم، وإن كان تصورًا لأمر^{١١} لا وجود له في الأعيان فليس علمًا بمعلوم خارجي، وكلامنا في هذا المثال فيما إذا كان له معلوم خارجي وإن كان الخارجي معلومًا بالقصد الثاني على إجمال قاعدة القوم.

فإن قيل: المتقدم^{١٢} في الزمان يضاف^{١٣} إلى متأخر مع استحالة اجتماعهما، فقد أضيف أحدهما إلى ما ليس؛ وأجيب بأن الإضافة هاهنا بين الجزئين ذهنية، فيأخذ الذهن الجزئين حاضرين، فيحصل^{١٤} الإضافة بينهما في الذهن وهذا ظاهر. وقال بعضهم: وقد يكون أحدهما في الذهن والآخر حاضرًا^{١٥}، فيحكم بينهما بتقدم وتأخر.

- | | | | |
|----|------------------|----|----------------------------|
| ١ | خ: عني بذكره. | ١١ | ل: وربما. |
| ٢ | د، ط: ينعكسان. | ١٢ | د: لشيء. |
| ٣ | ل: وليست الأخوة. | ١٣ | د، ط، ل: يوجد. |
| ٤ | ل - أخرى. | ١٤ | خ، ر: من غير. |
| ٥ | خ، ر: الآخر. | ١٥ | ل - هو. |
| ٦ | ل: الأب. | ١٦ | خ، ر: لأمر؛ ل: تصور الأمر. |
| ٧ | ل: وإذا. | ١٧ | ل: المقدم. |
| ٨ | ل - رأس. | ١٨ | د، ط، ل: مضاف. |
| ٩ | د، ط، ل: لحيوان. | ١٩ | خ، ر: الحاضرين فيحصل. |
| ١٠ | ل: الذي. | ٢٠ | خ: حاصرا. |

Bu hususun şu şekilde tevil edilmesi gerekir: “Aynı şekilde hazır olanın sûreti zihinde hâsıl olup ikisi arasındaki hüküm doğru olduğunda, bu ikisi öyle veya böyle zihinde bulunur. Bunun dışında ikisi arasındaki hüküm asla mümkün olmaz.”

Bil ki, babalığı mutlak olarak aldığı anda, onun karşısındakinin mutlak oğulluk olması zaruridir. Babalığı hâsıl olmuş bir şey olarak aldığı anda, karşısındaki şeyin de hâsıl olmuş oğulluk olması gerekir. Onlar, nispet ile göreliliği birbirinden ayırmış ve demişlerdir ki, her nispet, görelilik değildir; zira her şeyin zihinde herhangi lâzıma nispeti vardır ki, bu görelilik değildir. Nispeti mükerrer olarak aldığı anda nispet göreliliğe dönüşür. Onların dediğine göre, çatı duvar üzerinde durduğu için onun duvara göreliliği vardır. Oysa duvar olması bakımından duvar göreliliği değildir. Ne var ki çatı ve duvar, biri diğerrinin üzerinde, diğeri de öbürünün altında olması bakımından alındığında görelilik söz konusu olur.

Onların bu konuyla ilgili meşhur görüşlerinden biri de şudur: Nispet tek bir taraf için görelilik ise iki taraf için söz konusudur. Şeylerin zâtları bazen “kendisine nispet edilen şey” olur. Eğer nispet, nispet olması itibarıyla alınır ise göreliliğe dönüşür. Bu ölçüye göre baba, bir çocuğun babası olarak alındığında kendisine nispet edilen bir şey olur. Görelilik ise ancak oğul için söz konusu olur. Kanat, kuş için alındığında nispet olur, kanatlı için alındığında görelilik olur. Bunlar, kabul ettikleri görüşe göre dir.

Araştırma ve Soruşturma:

Onlarla tartışmaya giren bir kimse onları şöyle ilzam eder: Mutlak olarak nispet olması itibarıyla nispetin iki şey arasında olmaması ve iki taraf olmadan düşünülmesi imkânsızdır. Nispet olması itibarıyla nispetin iki taraf olmadan düşünülmesi mümkün olmadığında bu durumda bizzat nispet göreliliği olur ve nispetin nerede bulunursa bulunsun göreliliği olması gerekir. Cins kendinde göreliliği olduğunda göreliliği olmayan bir türe sahip olması imkânsızdır. Göreliliği bazen mecaz içeren bir vecih üzere alınır. Hakikatte görelilik ancak iki şey arasında düşünülür. Nispetin durumu da böyledir. Zira nispet olması itibarıyla nispetin ancak iki şey arasında olduğu tasavvur edilir.

وينبغي أن يُؤوّل بما إذا حصل صورة الحاضر^١ أيضًا في الذهن حتّى يصحّ الحكم بينهما فهما في الذهن كيف كانا، ودون ذلك لا يصحّ الحكم بينهما أصلًا.

واعلم أنّه إذا أخذت أبوة مطلقةً فضروري أن^٢ يكون بإزائها بنوة مطلقة، وإذا أخذت أبوة محصّلة فلا بدّ من^٣ أن يوازيها بنوة محصّلة. وفترقوا بين النسبة والإضافة وقالوا: ليس كلّ نسبة إضافةً، فإنّ كلّ شيء له نسبة إلى لازم من اللوازم في الذهن وليست بإضافة، وإن أخذت النسبة مكرّرة صارت إضافةً. قالوا: فالسقف له إضافة إلى الحائط من حيث هو مستقرّ عليه، والحائط من حيث حائطيته^٤ غير مضاف، إلّا أن يؤخذ السقف والحائط من حيث أنّ ذلك^٥ مستقرّ لمستقرّ عليه وهذا مستقرّ عليه لمستقرّ فهو إضافة.

ومن مشهوراتهم في الأقاويل إنّ النسبة تكون لطرف واحد والإضافة للطرفين، فذوات الأمور قد تكون منسوبة، وإن أخذت النسبة من حيث هي نسبة صارت مضافةً.^٦ وعلى هذا النمط إذا أخذ الأب أنّه أبّ لصبي يكون منسوبًا، وأمّا الإضافة فلا تكون إلّا إلى الابن. وإذا أخذ الجناح للطير كان نسبةً، وإذا أخذ لذي الجناح صارت إضافة. هذا على ما يقولون.

بحث وتعقّب:

ولمّن ينازعهم أن يلزمهم بأنّ النسبة من حيث هي نسبة مطلقًا محال أن لا تكون بين الشيئين وأن تُعقّل دون الطرفين. فإذا كانت النسبة من حيث هي نسبة لا يصحّ أن تُعقّل دون الطرفين فالنسبة نفسها مضافة وحيث وُجدت لا بدّ وأن تكون مضافةً. وإذا كان الجنس مضافًا في نفسه محال أن يكون له نوع غير مضاف، بلى^٧ قد يؤخذ^٨ المضاف^٩ على وجه فيه تجوّز، وفي الحقيقة الإضافة لا تُعقّل إلّا بين شيئين، والنسبة هذا حالها فإنّها لا تُتصوّر من حيث هي نسبة إلّا وأن تكون بين الشيئين.

٧ خ، ر: إضافة.
٨ د، ط: فإذا.
٩ خ، ر: بل.
١٠ د، ط: يوجد.
١١ د، ط، ل: المضافات.

١ خ، ر: الحاصل.
٢ ل: لضروري بأن.
٣ خ، ر - من.
٤ ل - بنوة مطلقة يوازيها.
٥ د: حائطته.
٦ ل: ذلك.

Görelî anlamında zikredilen ve onun kuralı olarak görülen şey, aynıyla nispette de mevcuttur. “Çocuğun babası” denildiğinde baba, oğula herhangi bir mecazla izafe edilir. Zira baba kendinde, oğul olması itibarıyla oğulun babasıdır, çocuğun babası değildir. Çatının duvara nispetinde, eğer çatı duvarın çatısı olmak üzere alınırsa bu durumda duvar da çatının duvarı olarak alınmış olur. Buradaki ...in/...ın (İ) harfinin gereği olan şey, açıklanmamış nispet veya izafet anlamındadır. Bizzat çatının duvara nispeti kendi başına çatı olması itibarıyla değil, duvarın üzerine yerleşmiş olması itibarıyledir. Nispet, çatının duvarın üzerine yerleşik olması itibarıyla olduğunda ve kendi başına “üzerinde olma” iki tarafa sahip bir izafet olduğunda aralarında bir fark olmaz. Nispet olması itibarıyla nispetin görelî olduğu kabul edilir ve bu görelî olmayan bir şey olarak alınırsa bu durumda nispet ciheti üzere alınmamış olur. İki tarafın döndürmesinin bozuk olması, nispetin ciheti üzere alınmamasından ileri gelir, tıpkı görelînin ciheti üzere alınmamasında olduğu gibi. Onların kabulüne göre bu (İ) harfinin bulunması zaruridir.

Akıllı bir kimse şunu ileri sürmez: “Mutlak nispet olması itibarıyla mutlak nispetin, nispet edilen şey ile kendisine nispet yapılan şey şeklindeki iki taraf arasında olması gerekir. Bir şeyin üzerine yerleşmede olduğu gibi özel nispetin ise tek bir tarafının olması gerekir.” Zira özel nispetin kendisi de iki taraf arasındaki bir görelîdir. Makul olması itibarıyla nispet, iki taraf için söz konusu olduğunda, eğer bu nispet iki tarafın dışında farz edilirse o denklikten vazgeçilerek bileşik şeyler için olmuş olur, tıpkı görelîde olduğu gibi. Doğru olan, nispetin aynıyla görelî olmasıdır.

Görelînin, başkasına kıyasla düşünülmenin iliştiği bir oluş olmasını gerektiren şeye gelince -ki, bu oluşun kendisi meçhuldür ve bu, görelîyi kâim kılan bir şey değil onun sonucudur- bu, kendinde görelî olan bir şeyi, görelî olmayan bir şey yapmak anlamına geldiğini bilmeksizin, anlamsız bir şeyin peşinden gitmek gibidir.

فالذي ذكر في معنى المضاف وجعل ضابطاً له هو بعينه موجود في النسبة. فإذا قيل: «أب الصبي» فقد أضيف مع تجوز ما، فإن الأب في نفسه أب للابن من حيث هو ابن لا للصبي. ونسبة السقف إلى الحائط إن أخذ على أنه سقف لحائط فيؤخذ الحائط حيثئذ أنه حائط لسقف ويكون مقتضى الـ«لام» معنى نسبة أو إضافة لم يُصرح بها. وأمّا نفس السقف فليس نسبته إلى الحائط إلا من حيث هو مستقرّ عليه لا من حيث إنه سقف فحسب. فإذا كانت النسبة من حيث هو مستقرّ عليه والاستقرار عليه في نفسه إضافة ذات^١ طرفين فلا فارق. ولمّا اعترف بأن النسبة من حيث هي نسبة مضافة فإذا أخذت غير مضافة فما أخذت النسبة على جهتها، فاختلال انعكاس الطرفين إنّما كان لأن النسبة ما أخذت على جهتها^٢ كما قد لا يؤخذ المضاف على جهته، وهذا الحرف ضروري بحسب اعترافه.

وليس للعقل أن يذهب إلى أنّ النسبة المطلقة من حيث هي نسبة مطلقة لا بدّ وأن تكون بين طرفين منسوب ومنسوب إليه، والنسبة الخاصة كالاستقرار على الشيء لا بدّ وأن تكون من طرف واحد، فإن النسبة الخاصة في نفسها أيضاً تضاف بين^٣ الطرفين. فلمّا لم تكن النسبة من حيث هي معقولة إلا لطرفين^٤، فإن فرضت في غير الطرفين فذلك لأجل الأمور المركبة مع العدول عن التعادل كما قيل في المضاف، والحق أنّ النسبة بعينها هي المضاف.

وأما الذي يُوجب أن يكون للمضاف^٥ كون يعرض له أن يعقل بالقياس إلى غيره، وذلك الكون^٦ مجهول وهذا لازم له لا مقوم^٧، فكأنّه قد تهوّس بما لا يعنيه^٨ ولم يعلم أنّه جعل المضاف في نفسه غير مضاف.

١ - ذات.

٢ - جهتهما.

٣ - خ، ر: نفس؛ ل: من.

٤ - ل: فأما.

٥ - ط: للطرفين؛ ل: الطرفين.

٦ - في كل النسخ التي استعملنا «المضاف»؛ ولكن في نسخة نور عثمانية ٢٧١٣ «للمضاف» وهذا أصح.

٧ - خ: اللون.

٨ - د: مقول.

٩ - ل: لا يعينه.

Onlar demişlerdir ki, “Görelî, hakikatte izafettir ve onun başka bir izafeti yoktur. Zira bu, sonsuza giden bir silsile oluşturur.” Bunun tahkikini ileride zikredeceğiz. Görelinin “eşya”nın mefhumuna ilave bir şey olmasına gelecek olursak, bu babalıkla ilgili şu hususu bilmenden kaynaklanır: Şayet babalık, insanlığın kendisi veya baba olduğu söylenen şahsın kendisi olsaydı, bu durumda bu şahsın ancak bir baba olarak varlığı mümkün olurdu. Daha önce var olmaksızın baba olsaydı, bu durumda babalık, bu şahsın ne zâtı ne de insanlığı olurdu. Hem nasıl olabilir ki? Babalık ancak oğulluk ile birlikte düşünülür. Oysa insanlık ve insan şahsı, oğulluk veya oğula kıyas olmaksızın düşünülür. İki cisim bazen önce karşılıklı olmadan var olur, daha sonra karşılıklı olur ve bunlara “karşılıklı olma” yüklem olur. Şayet bir şeyin ortaya çıkışı söz konusu olmasaydı, daha önce karşılıklı değilken karşılıklı olmanın o şeye yüklenmesi doğru olmazdı. Bu iki cisim arasındaki karşılıklı olmamak, hâsıl olan bir şey değildir ki, bu ikisindeki karşılıklılık bu şeyin yokluğu olsun. Dolayısıyla görelilik, tabiatında ademî olmayan herhangi bir şeydir. Görelilik, sabit olduğunda ve yok olduğunda bu durum, onun konusuna bir zarar vermez. Şu halde görelilik bir araz olup, arazların da en zayıfıdır. “Göreliliğin âyanda bir varlığı var mıdır? Onun bir mahalle özelleşmesi, özelleşmesinin görelilik mefhumundan başka olmasını ve başka bir nispete ihtiyaç duymasını veya duymamasını gerektirir mi?” şeklinde başka bir bahis daha vardır ki, muhtemelen ileride gelecek şeylerden hareketle bunu da öğreneceksin.

Fasıl: Geri Kalan Kategoriler ve Onlarla İlgili Söylenenler

[Yer Kategorisi]:

Kategoriler içinde sayılan şeylerden biri de “yer” olup, “bir şeyin mekânda oluşu” diye tarif edilir. Onlar demişlerdir ki, bu mekânda oluş, bizzat görelilik değil bilakis göreliliğin iliştiği bir manadır. Tıpkı siyahlığın bir mâhiyet, mahalle izafetinin de bu mâhiyet için arazî olması gibi. Bir şeyin mekânda oluşu, siyahlığın mahalde oluşu gibi değildir. Siyahlığın kendinde varlığı mekân için olan varlığıdır. Oysa şeyin kendindeki varlığı, mekândaki varlığı değildir. Şayet böyle olsaydı

وقالوا: المضاف في الحقيقة هو الإضافة وليس له إضافة أخرى فإنه يتسلسل إلى غير النهاية، وأما التحقيق فسنذكره.^١ وأما أن المضاف أمر زائد على مفهوم الأشياء فلما تعلم أن الأبوة لو كانت نفس الإنسانية أو نفس الشخص الذي يقال له أب لكان ذلك الشخص ما صحَّ وجوده أصلاً إلا^٢ وهو أب؛ ولما صار أباً بعد ما لم يكن فالأبوة ليست ذاته ولا إنسانيته، كيف والأبوة لا تُعقل إلا مع بنوة، والإنسانية والشخص الإنساني يُعقل دون القياس إلى بنوة أو ابن. والجسمان^٣ قد يُوجدان دون محاذاة؛ ثم يتحاذيان ويُحمل^٤ عليهما المحاذاة؛ ولولا حدوث أمر ما صحَّ حمل المحاذاة بعد اللامحاذاة، وليس اللامحاذاة بين هذين الجسمين شيئاً متحصلاً حتى يكون المحاذاة فيهما عدم ذلك الشيء، فالإضافة هي أمر ما غير عدمي في طبيعته، وهي تثبت وتنتفي^٥ ولا يضر ذلك بموضوعها،^٦ فهي عرض وأضعف الأعراض. وفيها بحث آخر: وفي أنها هل لها في الأعيان وجود، وهل يلزم من اختصاصها بمحل^٨ أن يكون اختصاصها غير مفهومها ويحتاج إلى نسبة أخرى أو لا يحتاج؟ وربما يمكنك أن تعلم ممّا سيأتي من بعد.

فصل: في بقية المقولات وما يذكر فيها

[في الأين]:

من^٩ جملة ما عُدَّ في المقولات الأين وعُرف بأنه «هو كون الشيء في المكان». وقالوا: هذا الكون ليس نفس الإضافة، بل هو معنى يعرض له الإضافة، كما أن السواد ماهية وإضافة المحلّ عرضي لها. وليس كون الشيء في المكان مثل كون السواد في المحلّ، فإنّ السواد وجوده لنفسه وجوده لمحلّه، وليس وجود الشيء في نفسه وجوده في مكانه. ولو كان كذا

١ ل: فنذكره.

٢ ل: وإلا.

٣ ل: والجسماني.

٤ د، ط، ل: محاذات.

٥ د: ويحمل.

٦ د، ط، ل: يتبدل وينتفي.

٧ خ، د، ط: لموضوعها.

٨ ل: لمحل.

٩ خ، ر: ومن.

mekândan ayrıldığı esnada o şeyin varlığı yok olur ve kendisi için başka bir varlık hâsıl olurdu. Böylelikle ma'dum, aynıyla geri dönen bir şey olurdu. Bir şeyin mekândaki oluşu, o şeyin âyandaki oluşu değildir. Zira şeyin âyandaki oluşu onun bizzat varlığıdır. Şayet şeyin mekândaki oluşu onun varlığı olsaydı, şeyin zamanda oluşu da onun varlığı olurdu. Bu durumda tek bir şey için birçok varlık söz konusu olurdu. Onlar demişlerdir ki, bu oluş varlığın kendisi değildir. Zira bu, yerler için bir cinstir. Oysa varlığın kendisi bir cins değildir. Yine onlar demişlerdir ki, biz “şeyin mekândaki varlığı” dediğimizde bunun manası “Şeyin mekânda oluşunun varlığı” demektir. Bunların tümü onların belirttiği üzeredir.

“Yer” kategorisinin bir kısmı ilk ve hakikidir, tıpkı bir şeyin başkasıyla bir araya gelmesi mümkün olmayan kendi özel mekânında oluşu gibi. “Yer”in bir kısmı da ne ilk ne de hakikidir, tıpkı bir şeyin çarşıda olması gibi. “Yer”in bir kısmı da geneldir, tıpkı mutlak olarak bir mekânda oluş gibi. “Yer”in bir kısmı da nispeten özeldir, havada oluş gibi. “Yer”in bir kısmı da şahsîdir, işaret edilen bu mekânda oluş gibi.

Onlar demişlerdir ki, “yer”de zıtlık/tezat olur. Zira kuşatıcı felekte “yukarıda” olmak, merkezde “aşağıda” olmaktan oldukça uzaktır. Bunların tek bir konuda peş peşe gelmesi mümkün iken burada bir araya gelmeleri mümkün değildir. Onlar “yer” kategorisinde “daha çok” ve “daha az” bulunur, demişlerdir. Zira bir şey, bazen diğer bir şeyden daha yukarıda olur. Bazen hareketli bir şey, öncesinde daha yukarıda bir şey olmadığı halde [sonradan] daha yukarıda bir şeye dönüşür. Bu ise, tek bir yerin aynıyla daha fazla olması anlamında değildir. Aksine az yüksek olan yok olur ve daha yüksek olan hâsıl olur. Tıpkı siyahlık ve benzerinde zikredildiği gibi.

[Zaman Kategorisi]:

Zaman kategorisi “bir şeyin zamanda oluşudur.” Bu oluşun durumu tam anlamıyla, “yer”in durumu ile aynıdır. Bir kerede gerçekleşen şeyler için zaman kategorisi kullanılır. Fakat zaman kategorisi, bu şeylerin zamanla herhangi bir ilişkisi olan bir şeyde gerçekleştiği için kullanılır. Bu durumda mecaz veya isim ortaklığı yoluyla iltizam gerekli olur.

لبطل وجود شيء عند مفارقتة لمكان وحصل له وجود آخر، ولصار المعدوم بعينه مُعادًا. وليس كون الشيء في المكان كونه في الأعيان، فإن كونه في الأعيان نفس وجوده؛ ولو كان كون الشيء في المكان وجودًا له لكان كونه في الزمان وجودًا له أيضًا، فكان لشيء واحد وجودات كثيرة. قالوا: وهذا الكون ليس نفس الوجود، فإن هذا جنس للأيون^١ والوجود نفسه ليس بجنس. قالوا: وإذا قلنا: «وجود الشيء في المكان» معناه «وجود كون الشيء في المكان». هذا كله على ما ذكر.

ومن^٢ الأين: ما هو أول حقيقي ككون^٣ الشيء في مكانه الخاص الذي لا يصح أن يجتمع معه فيه غيره، ومنه ما هو غير أول ولا حقيقي مثل كون الشيء في السوق، ومنه عام كالكون في المكان مطلقًا، ومنه خاص بالنسبة كالكون في الهواء، ومنه شخصي كالكون في هذا المكان المشار إليه.

قالوا: والأين فيه تضاد، فإن الكون «فوق» عند المحيط في غاية البعد من الكون «أسفل» عند المركز، ويصح تعاقبهما على موضوع واحد ولا يصح اجتماعهما فيه. قالوا: وفيه أشد وأضعف، فإنه قد يكون شيء أتم فوقية من شيء، وقد يكون الشيء المتحرك يصير أشد فوقية بعد ما لم يكن في أشد فوقية، وليس أن أينا واحدًا بعينه يشتد، بل الأضعف فوقية يبطل ويحصل الأشد كما ذكر في السواد وغيره.

[في المتي]:

ومتى هو كون الشيء في الزمان، وحال هذا الكون بعينه حال ما قبله، ويقال للأمور الواقعة دفعة متى، ولكن إنما يقال لوقوعها في أمر له تعلق ما بزمان، وحيث لا بد من الالتزام بتجوّز أو اشتراك اسم.

١ خ: للاكون؛ ل: الأيون.

٢ د: ط: من.

٣ خ: لكون.

٤ خ: ابنا.

Genel ve özel zaman kategorisinin durumu, mutlak zamanda yahut özel veya şahsî zamanda olma itibariyle; ayrıca yer kategorisinde geçtiği gibi, hareketin özelleşmiş zamanında, gününde, ayında ve yılında olması itibariyledir. Onlar yer kategorisi hakkında söyledikleri şeyin benzerini, zaman kategorisinde de şöyle söylemişlerdir: Göreliliğin oluşa ilişkisi, oluşun kendisi değil onun ya bir mekânda veya zamanda olmasıdır.

Bizzat zaman kategorisine sahip olan şeyler, hareketlerdir. Hareketli şeyler için zaman kategorisi, cevherleri itibariyle değil bilakis hareketleri itibariyle söz konusudur. Hareketli şeylerin cevherleri bîlâraz zamandadır.

Bil ki, zamanın tarifinde, “O, önceki ve sonraki açısından hareketin miktarıdır.” şeklindeki tarifle yetinen kimseye göre, başka bir şeyle kayıtlanmadığı müddetçe bu tarifle yetinmesi yönüyle, unsurlu âlemdeki her hareketin miktarının da bizâtîhi zaman olması gerekir. Sözü edilen “başka bir şeyle kayıtlanma” ise, zamanın tarifinde; feleğin hareketinin, daimî hareketin yahut hareketlerin en açık ve en kuvvetlisinin miktarını almaktan ibarettir.

[Konum Kategorisi]:

Kategorilerden biri de konumdur. Konum, cismin cüzlerinin birbirine nispetinin olması itibariyle cismin farklı cihetlerde oluşudur. Ayakta durmak ve oturmak gibi. Onlar nispetin, görelilik kategorisinden olmasını gerekçe göstererek konumun nispet olmadığını söylemişlerdir. Her ne kadar aralarında nispet bulunan cüzler, görelilik cümlesinden olsa da, cismin cüzleri için bu nispetin bulunması itibariyle, söyledikleri şeye göre cisim konumdur. Onlar bu konumun nicelik kategorisinde zikredilen konum olmadığını söylemişlerdir. Zira bu konumda cüzlerin kuşatana, kuşatılana ve haricî cihetlere nispetinin olduğu düşünülür. Oysa bu etkenler niceliğin taksiminde zikredilen konumda dikkate alınmaz. Onların maksatlarında bu fark gözeltmiş olunca, yapacakları tarifte temyize delalet eden bir kayıt onlara gerekli gibidir. Bu konum da aynı şekilde sadece sabit miktarlara ilişir.

وأمر متى العام والخاص باعتبار كون في زمان مطلق أو زمان خاص أو شخصي، وكون الحركة في زمانها المتخصص وفي يومها وشهرها وحولها كما سبق^١ في الأين. وقالوا في متى أيضًا مثل ما قالو في الأين من كون الإضافة عارضة للكون لا هي نفس الكون إمّا^٢ في مكان أو زمان.

والأمور التي لها متى بالذات هي الحركات، والمتحركات لا متى لها من حيث جوهرها، بل من حيث حركتها، وجواهرها في الزمان بالعرض.

واعلم أنّ من اقتصر في تعريف الزمان على أنّه مقدار الحركة من جهة المتقدّم والمتأخّر فيلزمه من جهة الاقتصار على هذا التعريف أن يكون مقدار كلّ حركة في العالم العنصري أيضًا^٣ زمانًا بنفسه ما لم يقيد بأمر آخر وهو أن يأخذ في الحدّ مقدار حركة الفلك أو حركة دائمة أو أظهر الحركات وأشدّها.

[في الوضع]:

ومنها الوضع وهو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الجهات المختلفة كالقيام والقعود. قالوا: وليس هو النسبة، معلّين بأنّ النسبة من باب المضاف، وإن كان الأجزاء^٤ النسبة بينها من باب الإضافة إلّا أنّ كون الجسم بحيث يكون لأجزائه هذه النسبة هو الوضع على ما قالوا. وهذا الوضع قالوا: ليس هو^٥ الوضع المذكور في باب الكمّ، فإنّ هذا الوضع يُعتبر فيه نسبة الأجزاء إلى الحاوي والمحوي والجهات الخارجة، والوضع المذكور في تقسيم الكمّ لا يُعتبر فيه. وكأنّهم إذا كان في نيّتهم^٦ هذا الفرق يجب عليهم في التعريف قيده^٧ يدلّ على التمييز، فإنّ هذا الوضع أيضًا لا يعرض إلّا للمقادير الثابتة.

١ - سبق.

٢ - وإما.

٣ - أيضًا.

٤ - خ، ر: نسبة.

٥ - ل: أجزاء.

٦ - د، ط، ل - هو.

٧ - خ: بينهم.

٨ - خ: فقد.

Onların görüşleri şöyledir: Burada sebatın yanı sıra cismin cüzleri için de bitişme gereklidir ki her bir cüze diğerinden dolayı “şurada-burada” demek doğru olsun. Oysa bu “yer,” hakiki yer değildir. Çünkü cüzler için bilfiil yerler söz konusu olmadığı gibi, onların yerleri birbirine izafe edilen şeylerden de değildir. Şu vecihle ki, onların bir kısmının şurada-burada olduğunun söylenmesi diğerinden dolayıdır. Bilakis bu görüşün özeti cihetlerin, sağın, solun, aşağının ve yukarının farklı olmasına dönüktür.

Eğer “O konum sadece nicelik için söz konusudur. Bu ise cisim için söz konusudur.” denirse biri buna şöyle diyebilir: Sizin kaidenize göre cisme bir miktar ilave olduğunda, miktar aracılığı ile konum cisme eklenir. Şayet miktar olmasaydı bölünme ve bölünmeme farz edilemezdi, tıpkı niceliğin tanımında zikrettiğiniz gibi. Bu durumda bir şekilde miktar aracılığı ile cisme bir konum eklenir. Kuşatıcı ve kuşatılanın zikredilmesine gelince iki tarifte de bu yoktur. Bir kimse bu konumun tanımında, kuşatıcı ve kuşatılanın zikredilmesini isterse, muhtemelen bir kimse onu bundan meneder. Zira ayakta durma, oturma ve karşılıklı nispetler ve benzerinin farklı oluşu, yine cüzlerin yönlerdeki nispetlerinin farklı oluşu herkesçe bilinen bir şey olup sınırlayıcıya ilişkin burhanı bilmeyen kimse bile bunları anlar. Yukarıda ve aşağıda olma ancak kuşatıcı ve merkez sebebiyle söz konusu olur. Konum yer değildir. Zira sınırlayıcının bir yeri olmadığı halde bir konumu vardır. Kendi merkezinde hareket eden cismin yeri değişmediği halde konumu değişir.

Onlar demişlerdir ki: Konum, bazen bilfiil bazen bilkuvve olur. Bilfiil konum, bazen bittabi olur bazen de olmaz. Bilfiil ve bittabi olan konum, dünyanın feleğe göre olan konumu gibidir. Zira bu ikisinin hayyizi, bittabi birbirinden ayrıdır. Bilfiil olduğu halde bittabi olmayan konum, evde oturanın, eve göre olan hali gibidir. Zira bu örnekte konum bilfiil vardır ancak evde oturan ile evin hayyizinin farklı oluşu tabiî bir farklılık değildir. Bilkuvve konum ise vehmedildiği üzere değirmen taşının kutup/merkez dairesinin kutbuna yakın olması ve bu dairenin dış daireye olan nispeti gibidir. Bilfiil daire söz konusu olmadığı gibi, konum da ancak vehim yoluyla veya bilkuvve olur.

وقولهم: هنالك ينبغي أن يكون لأجزائه اتصال مع ثبات بحيث يصحّ أن يقال: أين^١ كل واحد منها من الآخر هذا الأين ليس أيناً حقيقياً، فإنّ الأجزاء ليس لها أين بالفعل وليس أيونها ممّا ينضاف بعضها إلى بعض على وجه يقال^٢ لبعض أنّها أين هي من الآخر، بل حاصله يرجع إلى اختلاف جهات ويمين^٣ ويسار وفوق وتحت.

فإن قيل: إنّ ذلك الوضع إنّما هو للكميّة؛ وهذا هو للجسم، فربّما يقول القائل: إنّ الجسم على قاعدتك إذا زاد عليه المقدار إنّما يلحق الجسم الوضع بتوسط المقدار، ولولا المقدار ما صحّ فرض التجزي واللاتجزي^٤ كما ذكرتم في حدّ الكميّة، فيلحق الجسم الوضع كيف ما كان بتوسط المقدار. وأمّا ذكر الحاوي والمحموي فما كان في التعريفين، وربّما إن أراد مريد أن يذكر الحاوي والمحموي في حدّ هذا الوضع منعه مانع عن ذلك، فإنّ القيام والقعود واختلاف النسب^٥ المقابليّة وغيرها واختلاف نسب الأجزاء في الجوانب^٦ معلوم للكلّ، يفهمها من^٧ لا يعلم برهان المحدّد، وإنّ الفوقيّة والتحتيّة إنّما هو بسبب المحيط والمركز. وليس الوضع هو الأين، فإنّ المحدّد له وضع وليس له أين، والجسم المتحرّك على مركز نفسه يتبدّل وضعه ولم يتبدّل أينه.

قالوا: والوضع قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوّة، والذي يكون^٨ بالفعل قد يكون بالطبع وقد يكون لا^٩ بالطبع. فالذي^{١٠} بالفعل والطبع كوضع^{١١} الأرض من الفلك، فإنّ حيّزَيْهما متمايزان بالطبع. وأمّا الذي بالفعل وليس بالطبع كحال ساكن البيت من البيت، فإنّ الوضع حاصل بالفعل واختلاف حيّزَيْهما ليس اختلافاً طبعياً. وأمّا الذي بالقوّة كما^{١٢} يُتوهم قرب دائرة قطب الرّحى من القطب ونسبُها إلى دائرة الطوق، ولا دائرة بالفعل فلا وضع إلّا بالتوهم أو بالقوّة.

٨ ل: الجواب.
٩ د: ما.
١٠ د، ط، ل - يكون.
١١ خ: لا يكون.
١٢ ل: والذي.
١٣ خ: لوضع.
١٤ ل + قد.

١ ل: أن.
٢ د + لها.
٣ د: يمين.
٤ ل: الكميّة.
٥ خ، ر، ل - هو.
٦ ل - واللاتجزي.
٧ د + له.

Konumda zıtlık, artma ve eksilme bulunur, daha fazla dik olma ve eğik olma gibi. Onlar, ayakta duran insanı ve onun başının göğre doğru, ayağının ise yerin üzerinde olmasını misal olarak verirler. Açıktır ki, insanın başı yerin üzerinde, ayağı göğre doğru olduğunda, [bu ve yukarıda anılan] konumsal iki heyet farklı olur ki bu, sırf sayısal farklılık değildir. Açıktır ki, bu ikisi oldukça farklı olup tek bir konu üzerinde peş peşe gelir. Bu ikisi birbirine zıttır. Yüz üstü ve sırt üstü yatmadaki durum da böyledir.

[Sahip Olma Kategorisi]:

Kategoriler içinde sayılan şeylerden biri de sahip olma kategorisidir. Bu, kuşatılanın hareketiyle kuşatıcının da hareket etmesi itibarıyla cismin bütünüyle veya kısmen kuşatıcıda olmasıdır. Silahlı olmak ve gömlekli olmak gibi. Onlar sahip olma kategorisini, [1] postuna nispetle hayvanın durumunda olduğu gibi tabii olan ve [2] gömlekli ve yüzüklü olmada olduğu gibi tabii olmayan şeklinde iki kısma ayırırlar. Bazen sahip olma kategorisi, aitik anlamını ifade eden lehu (لھو) ile dile getirilir. Sahip olma kategorisinin bir kısmı, nefis için kuvvelerin olması gibi tabii, bir kısmı da atın Zeyd'e ait olması gibi haricî bir itibardır. Hakikatte, bu zikredilen anlamda sahip olma, bu kullanımdan farklıdır.

[Etki ve Edilgi]:

Kategorilerden sayılan şeylerden biri de etki kategorisidir. Etki, cevherin kendisi dışındaki bir şeyde, zâtı kalıcı olmayan bir şeyi meydana getirecek durumda olmasıdır. Bu meydana getirme hareket ve yenilenme içinde var olduğu sürece böyledir. Isıtma, siyahlaştırma ve hareket ettirmenin her çeşidi gibi.

Kategori sayılan şeylerden biri de edilgi kategorisidir. Edilgi, bir cevherin zâta yerleşik olmayan bir etkilenmeyle başkasından etki almasıdır. Siyahlaşma ve ısınma gibi. Etkileyen ve etkilenen şeyler, artık hareketlendirme ve hareketlenmeden söz edilemeyecek şekilde, etkilemenin ve etkilenmenin yenilenmesi sûretinde aralarında söz konusu olan bağdan ayrıldıklarında, siyahlaşma yerleşik bir siyahlıkta, ısıtma da yerleşik bir sıcaklıkta son bulur.

والوضع فيه تضادّ وفيه شدّة وضعف كالأشدّ انتصاباً وانحناءً، ومثّلوا بإنسان قائم ورأسه إلى السماء ورجله على الأرض، وظاهر أنّه إذا صار بحيث يكون رأسه على الأرض ورجله إلى السماء كان الهيئتان الوضعيتان مختلفتين^١ لا اختلافاً عددياً فحسب. ومن البين أنّهما في غاية الخلاف وتعاقبا على موضوع واحد فهما ضدّان، وهكذا الحال في الاستلقاء والانبطاح.

[في الملك والجدة]:

ومما عُدّ في المقولات الملك^٢ والجدة. قالو: ^٣ وهو كون الجسم في محيط بكلّه أو ببعضه، بحيث يتنقل المحيط بانتقال المحاط، مثل التسلّح^٤ والتقمّص. وقسموه إلى طبيعي^٥ كحال الحيوان بالنسبة إلى إهابه،^٦ وإلى غير طبيعي كالنقّس والتختم^٧. وقد يعبر عن الملك^٨ بمقولة «له»، فمنه ملك^٩ طبيعي ككون القوى للنفس ومنه اعتبار خارجي ككون الفرس لزيد، وفي الحقيقة الملك بالمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح.

[في أن يفعل وأن يفعل]:

ومما عُدّ فيها «أن يفعل» وهو كون الجوهر بحيث يحصل منه أمر في غيره غير قارّ الذات ما دام الحصول في السلوك^{١٠} والتجدّد كالسخين والتسويد وبالجمله التحريك.

ومنها «أن يفعل»^{١١} وهو تأثر الجوهر عن غيره تأثراً غير قارّ الذات مثل التسود والتسخّن، فإذا فرغ الفاعل والمنفعل عن النسبة التي بينهما من تجدد التأثير والتأثر^{١٢} لا يقال إنّ تحريك أو تحرك فانتهى التسود إلى سواد قارّ والتسخّن إلى سخونة قارّة.

١ خ، ر: مختلفتان؛ ل: مختلفتين.

٢ خ: ملل.

٣ ل: وقالوا.

٤ ل: بعضه.

٥ د: التسليخ.

٦ ل: إلى ما يبقى.

٧ خ: إثباته.

٨ خ: التحقم.

٩ خ: ملل.

١٠ خ، ر: ملك.

١١ خ: الشكوك.

١٢ خ: تتنقل.

١٣ د: والتأثير.

Onlar, bu kategoride zıtlığın bulunmasını sabit görmüşlerdir, tıpkı beyazın siyahlaşması ile siyahın beyazlaşması arasında olduğu gibi. Zira peş peşe gelen bu iki hal arasında çok fark vardır.

Onlar demişlerdir ki, bu kategoride, artma ve eksilme bulunur, tıpkı beyazlaşmanın artmasında olduğu gibi. Bu, bir beyazlaşmanın bir başka beyazlaşmadan ya daha hızlı olması veya son noktaya daha hızlı ulaşması itibariyledir.

Bir kimse şöyle diyerek itiraz edebilir: “Siz, etki ve edilgi kategorilerinde hareket tasavvur edilmez, dememiş miydiniz? Oysa burada bu ikisinde artma ve eksilmeyi sabit gördünüz. Her artma ve eksilme hareketle olur. Dolayısıyla onlar, nefyettikleri halde, bu yolla hareketin mümkün olmasını sabit görmüşlerdir.” Buna şöyle cevap verilebilir: “Bir şeydeki artma ve eksilme bu şeyin artmasından başkadır. Dolayısıyla etki ve edilgide artma ve eksilme bulunur.” Bu cevap geçersizdir. Zira beyazlaşma adım adım fazla olabilir ve sürat bakımından artabilir. Böylece, itiraz eden kimsenin kabul ettiği bu vaz’a göre, zayıf bir hareketten adım adım şiddetli bir harekete doğru gidiş söz konusu olur.

Bil ki onlar “Falan kategori artar ve eksilir.” dediklerinde, bununla o kategoride daha fazla ve daha azın bulunduğunu ve ikisinden birinin diğerinin yok olmasından sonra hâsıl olmasını kastederler. “Araz, artmaz ve eksilmez.” dediklerinde ise, bununla tek bir zâtın aynıyla kaldığı halde eksildiğini ve eksilmediğini değil, bilakis artma sebebiyle azalanın yok olmasını ve diğerinin [artmış olanın] hâsıl olmasını kastederler.

Araştırma ve Derinleştirme:

Biz meşhur kategorileri *Kitâbü't-Telvîhât*'ta beş ile sınırladık. Daha sonra *el-Besâ'ir* yazarının eserinin bir yerinde onları cevher, nicelik, nitelik ve nispet diye dört ile sınırladığını gördük. Onun belirttiği bu sınırlamayı düşündüğünde doğru olmadığını görürsün. Zira hareket araz olduğu için cevherin altına girmediği gibi, niceliğin altına da girmez. Çünkü hareket her ne kadar ölçülebilse de niceliğin kendisi değildir. Bir şeyin ölçülebilir oluşu bizzat nicelik olmasını gerektirmez. Hareket nitelik de değildir.

وقد أثبت فيه التصادُّ كما بين اسوداد الأبيض وابيضاض الأسود، فإنَّ بين الحالتين المتعاقبتين غاية الخلاف.

قالوا: ويقع فيه اشتداد وضعف بحسب شدة الابيضاض، إمَّا بحيث يكون ابيضاضاً^١ أسرع من ابيضاض أو أشدَّ تأديةً إلى النهاية.

وربَّما يقول قائل: ألسنم قلنم إنَّ مقولة أن يفعل وأن يفعل لا يتصوّر فيهما الحركة؟ وهاهنا أثبتنم الشدة والضعف فيهما، وكلُّ اشتداد وضعف إنَّما يكون بحركة.^٢ فاثبتوا صحّة الحركة بهذا الطريق وكانوا نفوها. وربَّما يُجاب بأنَّ الشدة والضعف في الشيء غيرُ اشتداد ذلك الشيء، فأنَّ^٣ يفعل وأن يفعل فيهما شدة وضعف. وهذا الجواب لا يتمشى فإنَّ الابيضاض يجوز أن يزداد شدة وسرعة شيئاً فشيئاً، فيكون سلوكاً من حركة ضعيفة إلى حركة شديدة شيئاً فشيئاً على هذا الوضع الذي اعترف به هذا القائل.

واعلم أنَّهُم إذا قالوا: مقولة كذا تشتدّ وتضعف يعنون أنَّ فيها شديداً وضعيفاً وأنَّ أحدهما يحصل بعد انتفاء الآخر. وإذا قالوا العرض لا يشتدّ ولا يضعف يعنون به أنَّ ذاتاً واحدةً بعينها لا تكون ضعيفةً وتشتدّ وهي بعينها، بل يبطل بالاشتداد الضعيفة ويحصل أخرى.

بحث وتحصيل:

ولمَّا حصرنا المقولات المشهورة في كتاب التلويحات في خمسة وجدنا بعد ذلك في موضع لصاحب البصائر حصرها في أربعة: في الجوهر والكم والكيف^٤ والنسبة، وإذا اعتبرت هذا الحصر الذي ذكره لا تجده صحيحاً، فإنَّ الحركة لم تدخل تحت الجوهر لأنَّها عرض، ولا تحت الكمَّ فإنَّ الحركة ليست نفس الكمَّ وإن كان لها تقدّر ولا يلزم من كون الشيء متقدّراً كونه كمّاً بذاته. وليست كيفاً^٥

١ خ، ر: ابيضاض.

٢ خ، ر: بالحركة.

٣ ل: فإنَّ أن.

٤ ل: شديد وضعيف.

٥ ل: والكيفية.

٦ د، ط، ل: بكيف.

Zira nitelik yerleşik bir heyettir. Diğer arazlarda olduğu gibi harekete mahalline dönük bir nispet ilişse de, hareket nispet de değildir. Bir şeye nispet iliştiğinde bu şey nispetin kendisi olmaz.

Kategorileri tespit etmek isteyen biri için en uygun olan, onları cevher, nitelik, nicelik, izafet/görelilik ve hareket şeklinde beşle sınırlandırmaktır. Zira varlığın ötesinde olan mâhiyet ya “cevher”dir ya da cevherin dışında bir şeydir. Cevher olmayan şeyi burada “heyet” olarak isimlendiriyoruz. Her heyetin de sabit olduğu ya düşünülür ya da düşünülmez. Eğer heyetin sabit olduğu düşünülmez ise bu heyet, “hareket”tir; eğer sabit olduğu düşünülürse bu heyet, ya başkasına kıyas edilmeksizin düşünülmez ya da düşünülür. Başkasına kıyas edilmeksizin düşünülmeyen heyet, “görelilik”tir. Başkasına kıyas edilmeksizin düşünülen heyet ise ya zâtı gereği eşitliği, denkliği ve bölünmeyi gerektirir ya da gerektirmez. Eğer bunları gerektiriyorsa bu heyet, “nicelik”tir; eğer gerektirmiyorsa “nitelik”tir. Nitelik, bu taksimin sonunda ortaya çıkar ve kendisini yukarıdaki taksimin her bir ucundaki kategoriden ayıran bir ayırt edicisi vardır. Şöyle ki, nitelik heyet olması itibariyle cevherden, yerleşik olması itibariyle hareketten, tasavvurunda kendisi ve konusu dışındaki bir şeyin tasavvuruna muhtaç olmaması itibariyle izafetten ve bölünmenin düşünülmesine muhtaç olmaması itibariyle nicelikten ayrılır. Niteliğin tarifi bu dört ortağından kendisini ayıran her şeyi kapsar. Kategorilerin beşle sınırlanması işte böyledir.

Zaman kategorisi ise bir şeyin zamanına nispetinden başka bir şey değildir. Zaman kategorisi sadece nispetle düşünülebilir. Hatta bir şey tek başına, zaman da tek başına alınsaydı nispet vazedilmeksizin zaman kategorisinin tasavvur edilmesi kesinlikle mümkün olmazdı. Bir şeyin kendi zamanına nispetinin vazedilmesiyle zaman kategorisi de vazedilmiş olur. Bir şeyin zamanına nispetinin kaldırılmasıyla bu kategori de kaldırılmış olur. Zihin, zaman kategorisinin tasavvurunda şeyin, zamanın ve bu ikisi arasındaki nispetin tasavvuruna ilave herhangi bir şeye ihtiyaç duymaz. Onlar “zamanda oluş” ile eğer şey ile zamanı arasında nispetin hâsıl olmasını kastetmiyorlar ise bu oluşun herhangi bir yönden anlamı yoktur.

فإنَّ الكيفيَّةَ هيئةَ قارّة، ولا النسبة وإن كان يعرض لها نسبة إلى المحلِّ كما لسائر الأعراض، وليس إذا كان الشيءُ يعرض له نسبة يكون نفس النسبة.

فالأقربُ لِمَن يريد أن يثبت المقولات حصَّرها في خمسة: الجوهر والكيف والكمّ والإضافة والحركة. فإنَّ الماهية التي هي وراء الوجود إمَّا أن تكون جوهرًا أو تكون غيرَ جوهر؛ وما ليس بجوهر نُسَمِّيهِ هاهنا هيئةً، وكلَّ هيئة إمَّا أن يُتصوَّر ثباتها أو لا يُتصوَّر ثباتها؛ فإن لم يُتصوَّر ثباتها فهي الحركة، وإن تُصوَّر ثباتها إمَّا أن لا تُعقَل دون القياس إلى غيرها أو تُعقَل دون القياس إلى غيرها، والتي لا تُعقَل دون القياس إلى غيرها هي الإضافة، وما يُعقَل دون القياس إلى غيرها إمَّا أن يُوجِب لذاته المساواة أو التفاوت^١ والتجزي أو لا يوجب؛ فإن أُوجِب ذلك فهو الكمّ، وإن لم يوجب فهو الكيف. فالكيف قد وقع في آخر^٢ التقسيم وله مميّزات عن كلّ واحد من أطراف التقسيم. فهو من^٣ حيث هو هيئة امتاز عن الجوهر، ومن حيث إنّها قارّة امتاز عن الحركة، ومن حيث إنّّه لا يحتاج في تصوّره إلى تصوّر أمر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الإضافة، ومن حيث إنّّه لا يحوج إلى اعتبار تجزؤ امتاز عن الكمّ. واشتمل تعريفه على جميع أمور تفصله عن المشاركات الأربعة. فهذا هو الحصر في الخمسة.

أمّا متى فليست^٤ البتّة إلا نسبة الشيء إلى زمانه، ومحال أن يُعقَل متى^٥ إلا بالنسبة، حتّى لو أخذ الشيء وحده والزمان وحده لا يصحّ البتّة تصوّره متى دون وضع النسبة، فبوضع نسبة الشيء إلى زمانه تصير متى موضوعاً، وبرفع نسبة الشيء إلى زمانه تصير مرتفعةً. وليس يحتاج النفس في تصوّر متى إلى^٦ أمر زائد على تصوّر الشيء والزمان ونسبة بينهما البتّة. والكون في الزمان إن كانوا لا يعنون به حصول نسبة بين الشيء وزمانه فلا معنى لهذا الكون بوجه،

١ د، ط، ل: والتفاوت.

٢ خ، ل: أجزاء.

٣ د، ط، ل: فمن.

٤ ل: فليس.

٥ خ، ر - البتّة.

٦ خ: هي.

٧ د: وإلى.

Yani zaman kategorisi şeyin, zamanın ve nispetin tasavvuruyla bilinir olduğu halde, zaman, bilinmeyen bir şey olur. Bilinmeyen bir şeyle bilinen her şey, o şeyin cüzü olmaz. Kafalarını karıştıran bu oluş eğer bilinmiyor ve zaman kategorisi de zikrettiğimiz şeylerle bu oluş olmaksızın biliniyorsa, bu durumda zaman kategorisi oluşun dışında kalır. Eğer kafalarını karıştıran bu oluş biliniyor ise -ki, biz zaman kategorisinin bu oluşun dışında olduğunu öğrenmiştik- bu durumda zamanın da oluştan başka bir şey olması gerekir.

Başka bir yoldan diyoruz ki, zaman kategorisi, zaman olmaksızın düşünülmez. Bu durumda zamanın, zaman kategorisi mefhumuna bir etkisi ya olur ya da olmaz. Eğer bir etkisi olmaz ve zaman kategorisi şeyin zâtından ibaret olursa, bu durumda zamana nispet edilen şeyin kendisi ve cevheri, zamansal itibar olmaksızın zaman kategorisi olur. Oysa bu imkânsızdır. Eğer zaman kategorisi şeyin zâtından ibaret değil aksine izafî heyetle birlikte zâtından ibaret olursa, bu izafet eğer zaman dışında bir şeye dönük olursa bu durumda zaman kategorisi gerekli olmaz. Dolayısıyla varlığının takdirine göre izafetin zamana dönük olması gerekir. Eğer bu görelilik zamana izafet olmayan başka bir heyet olursa ya yerleşik olan ya da yerleşik olmayan bir heyet olur. Eğer yerleşik heyet ise yerleşik olması itibarıyla onun zamana bir nispeti olmaz. Bu heyetin zaman kategorisi olması, onun iliştiği şeyin zâtının zaman kategorisi olmasından daha uygun değildir. Zira zâtı itibarıyla yerleşik olan heyet, zaman kategorisine ancak bîlâraz sahip olur. Zaman kategorisi yok olabilirken sabit araz yok olmaz. Dolayısıyla bu heyet zaman kategorisi değildir. Eğer bu heyet yerleşik değilse bu takdirde hareket olur. Dolayısıyla zaman kategorisi şu iki şekilde kendinde bir hareket olur: Ya bu heyetin zaman kategorisi olması onun hareket olması sebebiyledir ki, böylelikle hareket mefhumu zaman kategorisinin mefhumu olur. Böylece her hareket zaman kategorisi olur, dolayısıyla herhangi bir hareketin gerçekleştiğinin bilinmesi ve ne zaman olduğunun sorulması mümkün olmaz. Oysa durum böyle değildir. Ya da zaman kategorisi özel bir hareket olur. Bu durumda bu hareketin dışında bir zaman kategorisi söz konusu olmaz. Zaman ötesindeki şeylerin hareketlerinin tamamı için bir zaman kategorisi söz konusu olsaydı, hareketlerin tümüne zaman kategorisi olan başka bir hareketin ilişmesi gerekirdi.

وهو مجهول مع كون^١ متى معلوماً بتصور^٢ الشيء والزمان والنسبة، وكلُّ ما غلِم الشيء مع الجهل به فليس بجزء. فالكون^٣ الذي يتهوِّسون به إن كان مجهولاً وغلِم متى دونه بما ذكرنا فهو خارج، وإن كان معلوماً - وقد علمنا دونه متى - فلا بدّ أيضاً من كونه خارجاً.

ونقول من طريق آخر: إنّ متى لا تُعقل دون زمان فإما أن يكون الزمان له مدخل في مفهوم متى أو ليس له مدخل. فإن لم يكن له مدخل وكان متى عبارة عن ذات الشيء فالمنسوب إلى الزمان عينه وجوهه متى دون اعتبار زمني، وهو محال. وإن كان متى ليست عبارة عن ذاته، بل عن ذاته مع هيئة إضافية فتلك الإضافة إن كانت إلى غير الزمان لا تُوجب متى، فلا بدّ من كون الإضافة على تقدير وجودها إلى الزمان. وإن كانت هيئة أخرى غير الإضافة إلى الزمان فإما أن تكون قارة أو غير قارة. فإن كانت قارة فلا نسبة لها من حيث إنها قارة إلى الزمان، فليس كونها متى أولى من كون ذات الشيء^٤ التي تعرض له تلك الهيئة متى فإنّ القارّ بذاته لا متى له إلاّ بالعرض، ومتى فائت ولا كذا العرض الثابت فليست بـ «متى». وإن كانت غير قارة فهي حركة، فمتى في نفسها حركة فإما أن يكون كونها متى لأجل أنّها حركة حتّى يكون مفهوم الحركة مفهوم متى، فكلُّ حركة متى، فلا يصحّ أن يُعلم وقوع حركة ويطلب^٥ متاها وليس كذا؛ أو متى^٦ حركة خاصّة، فلا يكون غير تلك الحركة متى. فإذا كانت لجميع الحركات التي هي وراء الزمان متى فيجب أن يعرض لجميع الحركات حركة أخرى هي متى،

١ ل: لون.

٢ ل: يتصور.

٣ ل: به فليس الكون.

٤ خ، ر - الشيء.

٥ د: بطلت.

٦ خ: هي.

Bu durumda her bir hareket için diğer bir hareket söz konusu olurdu. Zamana sebep olan şeyin ötesinde hareket olmadığı için hareket zaman kategorisine sahip olmaz. Dolayısıyla zamanın ötesinde başka bir harekete sahip olmayan hareket söz konusu değildir. Bunun imkânsızlığı açıktır. Eğer zamanın, zaman kategorisi mefhumuna bir etkisi olursa, bu durumda zamanın kendisi zaman kategorisinin mefhumu olmaz; aksine zaman kategorisi zamanla birlikte olan bir şey olur. Aralarında nispet gibi bir birleştirici olmadan bu ikisi tek başına olmaz. Zaruri olarak nispetin bir etkisi söz konusudur. Böylece nispet, zaman kategorisinin mefhumuna dâhil olup, onun için zâtîdir. Oysa nispet, zaman kategorisinden daha geneldir. Daha genel olan her zâtî ya cinstir yahut cinsin bir faslıdır. Her iki takdire göre zaman kategorisinin ötesinde daha genel ve cins olan başka bir zâtînin olması gerekir. Dolayısıyla zaman kategorisi, üst cins olmaz. Zira cinslerin cinsi için bir cinsin olması mümkün değildir.

Yer kategorisi de böyle olup bir şeyin mekâna olan nispeti vazedilmediğinde, şeydeki yer kategorisinin durumu anlaşılmaz. Mekânda oluşun hali, daha önce zikrettiğimiz üzere, zamanda oluşun hali gibidir. Kendini kandırmayan kimse, mekânın kendisinin ne yer kategorisi olduğunu ne de mekâna yerleşen cevher olduğunu bilir. İki arasında nispet düşünülmediği sürece yer kategorisi de düşünülmez. Bu ikisi arasında nispet vazedildiğinde yer kategorisi hâsıl olur, ortadan kalktığına o da ortadan kalkar. Dolayısıyla yer kategorisi, nispetle kâim olur ve nispet onun genel zâtîsidir; genel zâtîye sahip her şey, cinslerin cinsi değildir. Böylelikle yer kategorisinin üst cins olmadığı açığa çıkar.

Konum kategorisi de böyledir. Zira konum ancak cüzlerin nispetiyle düşünülebilir. Sadece nispetle düşünülebilen her şey için nispet, zâtîdir ve nispet bu şeyden daha geneldir. Zira nispet hem zaman kategorisinde hem de yer kategorisinde mevcuttur. Diğer nispetler de böyledir. Genel zâtîye sahip olan her şey, cinslerin cinsi değildir. Makuller konusunda derinlemesine düşünmemiş biri yer, zaman ve konum kategorilerinin nispet olduğunu reddetme hususunda şu sözle yetinmiştir: “Bu şeylerde mekâna ve zamana nispet bulunur. Onlarda mekân ve zaman şart koşulur. Oysa nispette mekân ve zaman şart koşulmaz.” Oysa bu kimse bilmez ki, genelin altında özel var olduğunda, zaruri olarak genelin şart koşulmadığı şeyde özel şart koşulur. Aksi halde umum ve husus mümkün olmaz.

فلكل حركة حركة أخرى، وإذ ليست حركة وراء ما منها الزمان ليس لها متى فلا يكون حركة وراء الزمان ليس لها حركة أخرى، وامتناع هذا يتبين. وإن كان للزمان مدخل في مفهوم متى، فليس الزمان نفسه مفهوم متى، بل متى شيء مع زمان؛ ولا هما وحدهما دون جامع بينهما هو النسبة فللنسبة مدخل بالضرورة، فالنسبة داخلية في مفهوم متى فهي ذاتية له. والنسبة أعم من متى، وكل ذاتي أعم إما جنس أو فصل جنس، وعلى التقديرين يجب أن يكون وراء متى ذاتي آخر أعم وجنس، فلا تكون جنسًا عاليًا إذ لا يصح أن يكون لجنس الأجناس جنس.

وكذا الأين، فإن الشيء إذا لم يُوضع له نسبة إلى المكان لم يُفهم الأينية فيه، وحال الكون في المكان كحال الكون^١ في الزمان على ما ذكرنا. ومن لا يغالط نفسه يعلم أن المكان نفسه ليس بأين ولا جوهر المتمكن. وما لم يُعقل نسبة بينهما لا يُعقل الأين، وإذا وُضعت النسبة بينهما حصل^٢ الأين وإذا رُفعت ارتفعت. فالأين يتقوم بالنسبة وهي ذاتية عامة له، وكل ما له ذاتي عام فليس بجنس الأجناس، فتحقق أن الأين ليس بجنس عال.^٣

وكذلك الوضع، إذ يستحيل أن يُعقل إلا بنسبة الأجزاء، وكل ما لا يُعقل إلا بنسبة؛ فالنسبة ذاتية له، وهي أعم منه لأنها موجودة في متى وفي أين أيضًا وكذا نسب أخرى، وكل ما له ذاتي أعم فليس بجنس الأجناس. وبعض من ليس له في المعقولات قدم راسخ اقتصر في دفع أن الأين ومتى والوضع نسب بقوله: إن هذه الأشياء فيها نسب إلى مكان وزمان، ويشترط فيها المكان والزمان، والنسبة لا يشترط فيها المكان والزمان. ولم يعلم أن العام إذا كان تحت خاص بالضرورة يُشترط الخاص بما لا يُشترط به العام وإلا ما صح العموم والخصوص

١ ل: محال الكمون.

٢ خ: ر: حصلت.

٣ ل: عالي.

٤ هـ: للأجزاء.

Nispetin yer kategorisinin hakikatine dâhil olduğunu iddia eden kimse, yer mefhumunun nispet mefhumu olduğunu iddia etmez. Bilakis nispetin yer kategorisinin tanımına dâhil olduğu iddiası, yer kategorisi için nispete ilave bir itibarın olmasını gerektirir.

Onlar nispet ile görelilik/izafet arasındaki farka sığınabilirler. Şu vecihlerden dolayı bunun, onlara bir faydası yoktur:

1. Görelilik konusunda onların, nispet ile görelilik arasındaki fark hususunda söyledikleri şeyin zayıflığına dair zikrettiklerimiz.

2. Onlar birçok yerde nispetin, görelilik konumunda olduğunu kabul etmişlerdir. Zira nispet ancak iki şey arasında düşünülür ve bu göreliliğin özelliklerindendir ki özelden daha özel olan en özel olur. Bu takdire göre tümü görelilik kategorisinin altına girer. Nispetin tikelleri nispetin altına, nispet ise görelinin iltizamı gereğince görelinin altına girer. Dolayısıyla gö-reli bu şeylerin tümünü kapsayan kategoridir.

3. Nispet ile görelilik arasındaki fark, nispetin tek bir tarafının göreliliğin ise iki tarafının olmasıdır. Yer oluşu itibariyle yerliğin, mekân ve mekâna yerleşen gibi iki tarafın izafetine sahip olması gerekir. Konum ve diğerleri de böyledir. Dolayısıyla bunlar az önce aktarılan farkın geçersizliğine rağmen göreliliğin altına girer.

Sahip olma kategorisine gelecek olursak, açıktır ki onda, diğerlerinde de geçtiği üzere, kuşatan ve kuşatılan arasındaki nispetin itibara alınması gerekir. Dolayısıyla sahip olma, nispet ile kâim olur. Nispet, sahip olma için genel zâtîdir. Böylece sahip olmanın hali, öncekilerin hali gibi olur.

Etki ve edilgi kategorisine gelince bunların sonucu, hareketlendirme ve hareketlenmeye dönüktür. Bu ikisindeki temel nokta bazen fâile izafe edilen hareket olur ve etki diye adlandırılır, bazen de etkilenene izafe edilir ve edilgi diye adlandırılır. İzafet ise bağımsız bir kategoridir. Kapsayıcı olan ise hareket olup, dört kategorinin altına girmez. Dolayısıyla hareket başka bir kategoridir. Etkideki fiil itibarını, hareket itibarından başka olmasına dayanarak etki kategorisini, mefhumunda hareketin dâhil olmadığı bir şey yapmak için çabalayan kimse, bu iddiada ve delillendirmede hata eder.

وليس مَنْ يدّعي أنّ النسبة داخلية في حقيقة الأين يدّعي أنّ مفهوم الأين مفهوم النسبة، بل دعوى دخول النسبة في حدّ الأين يُوجب أن يكون للأين اعتبار زائد على النسبة.

وربّما التجنّوا إلى الفرق بين النسبة والإضافة ولا يُغنيهم من وجوه:

منها ما ذكرنا من ضعف ما قالوا في الفرق بينهما في باب المضاف.

ومنها أنّه قد اعترف في مواضع كثيرة أنّ النسبة من باب المضاف إذ لا تُعقل النسبة إلّا بين شيئين، وهذا من خاصيّة المضاف والأخصّ من الأخصّ أخصّ. فالكلّ على هذا التقدير أيضًا يدخل تحت المضاف، فجزئيات النسبة تدخل تحت النسبة والنسبة تحت المضاف على موجب التزامه، فالمضاف هو المقولة الجامعة لكلّ هذه الأشياء.

ومنها أنّ الفارق بين النسبة والمضاف كون النسبة من طرف واحد والمضاف من طرفين. والأيتية من حيث إنّها أيتية لا بدّ لها من إضافة الطرفين المكان والتمكّن. وكذا الوضع وغيره، فهي داخلية تحت المضاف على أنّ الفرق عند الاعتبار مختلّ^١.

وأما الجدة فظاهر أنّ المحيط والمحاط لا بدّ من اعتبار نسبة بينهما كما سبق في غيرها،^٢ فتتقوم بالنسبة وهي ذاتية عامّة لها، فيكون حالها حال^٣ ما سبق.

وأما مقولة أن يفعل وأن يفعل فحاصلها يرجع إلى التحريك والتحرّك، والأصل فيهما الحركة أُضيفت تارةً إلى الفاعل وسُمّيت أن يفعل، وأُضيفت تارةً إلى المنفعل وسُمّيت أن يفعل. أمّا الإضافة فهي مقولة مستقلة، والجامع هو الحركة وهي لا تدخل في المقولات الأربع، فهي مقولة أخرى. والذي يحتال لجعل أن يفعل أمرًا لا يدخل في مفهومه الحركة بناءً على أنّ الذي هو في أن يفعل اعتبار فعله غير اعتبار الحركة أخطأ في هذا الدعوى والاحتجاج.

١ ل: يختل.

٢ ل: غيرهما.

٣ ل + على.

٤ خ، ر: وأما.

٥ ل: مفهومة.

Şeyin etki kategorisinde oluşu, zâtının etki kategorisinde oluşu değildir. Bu şeyin, yerleşik bir heyet itibariyle etki kategorisinde olduğu söylenmez. Dolayısıyla etki kategorisinin manasında hâsıl kıldığı diğer şeye nispetinin olması gerekir ki, bu şey zâta yerleşik olmayan bir şeydir, yani harekettir. Bu nedenle hareket etki kategorisinin manasına dâhildir ve fâilin zâtına ilişkin başka bir hareket söz konusu değildir. Aksine etkilenende hâsıl olan hareketin kendisinin edilgi kategorisinin manasında bir katkısı vardır. Yine hareketin aynıyla etki kategorisinin manasında da bir katkısı vardır. Dahası, etki kategorisi ile nitelenen şeyin başka bir hareketi olduğunda, tıpkı kendisi hareket edip kesilen parçaları ayrılma ve bölünmeye doğru hareket ettiren bıçağın hareketi gibi, bu durumda bıçak kesilen şeyin parçaların hareketine nispetle etki kategorisinde, kesen [ele] nispetle edilgi kategorisinde bulunur. Dahası bıçak, kendisine [mesela elden] ilişkin harekete nispetle edilgi kategorisinde bulunur. Bıçağı hareket ettiren el, bıçağın hareketine nispetle etki kategorisindedir. Aynı şekilde el, hareket etmesi itibariyle de edilgi kategorisindedir. Oysa el kendi hareketi itibariyle değil bilakis başka bir şeyde hareketi meydana getiren bir şey olması itibariyle etki kategorisindedir. Bu durumda hareketin etki ve edilgi mefhumlarına dâhil olması gerekir. İşte bu hareket etki eden kimsenin başka bir hareketi değil, etkilenen şeyin hareketidir. Kategorilerin hali işte budur.

Bu kategorilerin [Metafizik'te] ortaya konmasına ve haklarında görüş beyan edilmesine dair bir gelenek söz konusu olmasaydı, bunları zikretmez ve lafı uzatmaz, bunları az ya da çok [şu veya bu] sayıda olacak şekilde açıklamaya kalkışmazdık. Meşşâî ekolden fâzıl kimseler kategorileri sınırlama hususunda burhanlarının olmadığını itiraf ederler. Burada zikredilen şeyler zayıf zorlamalardır. Kategorilerin zikrettiğimiz şeylerle sınırlanmasına gelince, eğer iyi düşünen bir kimse iyice düşünürse, bizim bu sınırlamamızın, başkalarının tüm sınırlamalarından eksiksiz olduğunu görür. Biz araştırmacıyı ne bu sınırlamayı ne de kategorilerin kendisini itibara almakla yükümlü görüyoruz. Zira bunların ilimlerdeki faydası oldukça azdır, [üstelik] bunları sınırlamanın bir zararı da yoktur. Zira mâhiyetlerin, cevher ve heyet diye taksim edilmesi yeterlidir. Salt itibarî şeylere gelince, bunların bir kısmı kategorilerin altına girmez. Birlik, şeylik ve birazdan işaret edeceğimiz şeyler gibi itibarî şeylerin kategorilerin altına girmemesi sınırlamaya bir zarar vermez.

فإنّ الذي هو في أن يفعل ليس كونه في أن يفعل هو ذاته، ولا يقال له إنّ في أن يفعل باعتبار هيئة قارة، فلا بدّ وأن^١ يؤخّذ في معنى أن يفعل نسبة له إلى أمر يحصل عنه في غيره غير قارّة الذات وهو الحركة، فالحركة^٢ داخلية في معنى أن يفعل، لا حركة تلحق ذات الفاعل أخرى، بل نفس الحركة الحاصلة في المنفعل لها مدخل في معنى أن يفعل وبعينها لها مدخل في معنى أن يفعل. ثمّ الذي يوصف بأن يفعل إذا كان له حركة أخرى كالسكين يتحرّك ويحرّك أجزاء المنقطع إلى التمييز والانفصال فيكون السكين في أن يفعل^٣ بالنسبة إلى حركة أجزاء المنقطع والمنقطع في أن يفعل. ثمّ السكين في أن يفعل بالنسبة إلى ما يعرض له من الحركة، واليد المحركة له بالنسبة إلى حركة السكين في أن يفعل، وهكذا اليد باعتبار الحركة لها في أن يفعل؛ وليست^٤ باعتبار حركة نفسها في أن يفعل، بل باعتبار ما يحصل منها الحركة في شيء آخر؛ فلا بدّ من دخول الحركة في مفهومي أن يفعل وأن يفعل، وتلك هي حركة ما يفعل لا حركة أخرى لمن يفعل. هذا حال المقولات.

ولولا أنّ العادة جرت بإيرادها والقول فيها ما أوردناها ولا طولنا^٥ فيها ولا تعرّضنا للتصريح بها في عدد قليل ولا كثير.^٦ والفضلاء من شيعة المشائين معترفون بأنّه^٧ لا برهان لهم على الحصر، وما ذكر فيه ليس إلّا تكلف^٨ ضعيف. وأمّا حصر المقولات فيما ذكرنا إن تأمل المتأمل يجد هذا الحصر الذي لنا أنتم من كلّ حصر لغيرنا، ولسنا نكلّف^٩ الناظر باعتبار هذا الحصر ولا باعتبار المقولات نفسها، فإنّها قليلة الفائدة في العلوم جدًّا^{١٠} ولا يضّرّ التقصير فيها، ويكفي تقسيم الماهيات إلى جوهر وهيئة. وأمّا الأمور الاعتبارية الصرفة فمنها ما لا يدخل تحت المقولات ولا يضّرّ الحصر عدم دخول الاعتباريات فيها كالوحدة والشيئية وبعض ما سنشير^{١١} إليه عن قريب.

٨ ل: ولا طولناها.
٩ ل: قليل وكثير.
١٠ د، ط، ل: بأن.
١١ خ: يظف.
١٢ ل: تكلف.
١٣ خ، ر - جدا.
١٤ خ: نشير.

١ خ، ر: أن.
٢ خ: فار.
٣ ل: والحركة.
٤ خ، ر: يفعل.
٥ خ، ر - من.
٦ خ، ر: وكذا.
٧ خ، ر: وليس.

Araştırma ve İtiraz:

“Cevher ve heyet” ile “sûret ve madde” hususunda zikredilen tartışmaya dönelim. İzafetlerin, niteliklerin, nicelik olması itibarıyla niceliğin, hareketin ve sayılan şeylerin tamamının heyet veya araz olmasına gelince, nazar ehlerinden olan kimseler bunu inkâr etmemişlerdir. Sûretlere gelince, kadîm filozofların görüşüne göre bir şeyde muntabi olan her şey arazdır. Onlar bir mahalde muntabi olanı cevher diye isimlendirmekten sakınmışlardır. Oysa sen, Meşşâîlerin duyulur olmayan sûretlerin, niteliklerin ilkeleri oluşunu ispat etme hususundaki yöntemlerini daha önce öğrenmiştin. Meşşâîlere karşı kadîm filozofları savunan [benim gibilerin] yönelttiği şeyler şunlardır:

[Birinci Mevkıf]:

Siz muntabi şeylerin bir kısmının cevher olduğunu, bir kısmının da araz olduğunu ne ile biliyorsunuz? Gerçi onların sûret diye isimlendirdikleri bu şeylerin aslı hakkında söylenecek çok söz var. Sözelimi bunlar varlık ve mâhiyete sahip midir, değil midir? Tâ ki, onların cevher veya araz olduğu tartışılsın. Ne var ki, biz müsamaha ve tenezzül göstererek sizin hatırınıza kabul ediyoruz ki, bu duyulur niteliklerin dışında cisimlerde başka şeyler de bulunur.

Yine biz diyoruz ki, muntabi olarak farz ettiğiniz şeylerin tümü arazdır. Eğer lüzum yoluyla delillendirme yaparsanız sizin kabulünüzün gereği olarak sûretler, araz cümlesinden olur. Eğer huluvvün imkânsızlığı ile delillendirme yaparsanız bunun sonucu da lüzum yoluyla olan delillendirmeye döner. Dahası siz cismin başka sûretler olarak isimlendirdiğiniz şeylere ihtiyaç duymasının beyanında şunlarla yetinmiştiniz: Cismin, sûretlerden yoksun olduğu tasavvur edilemez. Oysa mahal, kâim olma hususunda onlara muhtaçtır. Dolayısıyla cismin sûretlerden yoksun olmasının imkânsızlığı, sûretlerin cevher olduğunu göstermez. Oysa mahal sûretlere ihtiyaç duyar. Cisim, miktar ve şekilden uzak olmayan bir şey değil midir? Sizler, miktar ve şeklin araz olduğunu kabul etmiştiniz. Yine cisim, birlikten ve çokluktan uzak olmayan bir şey değil midir? Oysa siz bu ikisinin de araz oluşunu gerekli görmemiş miydiniz?

1 Sözlükte mevkıf, durak vb. manaya geldiği gibi, bir şeye vâkıf olma yeri, mahall-i vukûf anlamına da gelmektedir.

بحث ومقاومة:

ولنرجع إلى مباحثة فيما ذكر في الجوهر والهيئة والصورة والهيولى. أمّا كون الإضافات والكيفيات والكميّة بما هي كمّيّة والحركة وجميع ما عُدّ هيئات وأعراض ما أنكر المعبرون من أهل النظر. أمّا الصور فالقدماء يرون أنّ كلّ ما ينطبع في شيء هو عرض ويتأبّون^١ عن تسمية المنطبع في المحلّ جوهرًا، وقد عرفت^٢ طريقة المشائين من إثباتهم صورًا غير محسوسة هي مبدأ الكيفيات. والذي يتوجّه للذات^٣ عن القدماء على المشائين:

[الموقف الأوّل]:

إنّكم بماذا عرفتم جوهرية بعض الأمور المنطبعة وعرضية بعضها؟ مع أنّ تلك الأمور التي سمّيتوها صورًا في أصلها كلام طويل أنّها هل لها إنّيّة وماهية أم لا؟ حتّى يَنازَع في أنّها جواهر^٤ أو أعراض. إلّا إنّنا على المسامحة والنزول نسلم لكم أنّ غير هذه الكيفيات المحسوسة أمور توجد في الأجسام. ونقول إنّ كلّ ما فرضتموه منطبعًا هو عرض. فإنّ احتجاجكم باللزوم فمن الأعراض ما يلزم باعترافكم. وإنّ احتجاجكم باستحالة الخلوّ فيرجع حاصله إلى اللزوم أيضًا. ثمّ إنكم اقتصرتم في بيان حاجة الجسم إلى أمور سمّيتوها صورًا أخرى على كونه لا يتصوّر خلوّه عنها وأنّ المحلّ مفتقر إليها في قوامه. فاستحالة الخلوّ عنها لا تدلّ على كونها جواهر وأنّ المحلّ مفتقر إليها؛ أليس الجسم لا يخلو عن مقدار وشكل، وأنتم اعترفتم بعرضيتهما؟ ولا يخلوا عن وحدة وكثرة والتزمتم بعرضيتهما.^٥

١ خ: ويتأبون.

٢ ل: عرف.

٣ د: جوهر.

٤ ل: حاصلة.

٥ د: بعرضيتها.

Herhangi bir kimse mahalli devam ettiği sürece sûretlerin değişmesinin mümkün olduğunu söyleyemez. Dolayısıyla bu manada onlar araz olur. Zira madde aynıyla devam ettiği halde üzerinde sûretlerin değişmesi mümkündür. Cismin sûretlere ihtiyaç duymasıyla ilgili burhanlarda zikrettiğiniz şey, mücerret olarak, cismin sûretlerden uzak olmasının tasavvur edilemeyeceğidir. Cismin aynıyla sûretten hatta sûretten ve sûretin yerine geçen bir şeyden soyutlanmasının imkânsızlığını iddia etmeniz de mümkün değildir. Aynı şekilde cisim, şekil ve yerine geçen şeyden, miktar ve yerine geçen şeyden ve bu ikisinin dışındaki şeylerden de uzak olmaz. Eğer siz mutlak cismin varlığının tasavvur edilemeyeişini delil olarak getirirseniz bu durumda özelleştiriciler onun varlığını sabit kılar. Dolayısıyla özelleştiriciler, bu cismi kâim kılan şeyler olur. Mutlak madde de böyledir. Dolayısıyla türün özelleştiricileri vasıtasıyla sizin görüşünüz geçersiz olur. Zira türsel tabiat, meydana gelme bakımından cinse ait tabiattan daha tamdır. Bununla birlikte insan gibi türsel tabiatın varlığı, özelleştiriciler ve temyiz ediciler olmaksızın mümkün değildir. Eğer özelleşen şey özelleştiriciye muhtaç ise, bu durumda hâsıl olma bakımından daha tam olan türün özelleşmede kendisine ihtiyaç duyduğu şey, cinsin ihtiyaç duyduğu şeyden daha kuvvetlidir. Eğer ihtiyaç duyma özelleştirme itibarıyla olursa, bu durumda türün özelleştiricilerini siz sûretler olarak adlandırmıyor musunuz? Zira sûretler olmadan, türlerin sabit olmaları ve özelleşmeleri mümkün değildir.

Soru: Türlerin özelleştiricileri tür olan özelleşen şeylere tabidir, her ne kadar özelleşme onlarla olsa da.

Cevap: Cisimlerin sûretlerindeki benzer şey de sizi ilzam eder. Dolayısıyla biz diyoruz ki, özelleştiriciler cismanî mâhiyetlere tabidir. Onların özelleşmesi türlerin özelleştiricilerinde zikrettiğiniz üzeredir.

Soru: Türsel mâhiyet kendinde tamdır.

Cevap: Cisimlilikte de böyle denir. Cisimlerin tam olmayışından dolayı, cisimlerin özelleştiricilere ihtiyaç duyduğunu istidlal ederseniz bu durumda özelleştirici şeylere ihtiyaç duyması sebebiyle insan da tam olmaz.

Soru: Şayet insanın kendi nevinin şahsına münhasır olduğu farz edilsydi temyiz ediciye ihtiyaç olmazdı.

وليس لقائل أن يقول: إنها يصحّ تبدّلها مع بقاء محلّها فتكون عرضاً بهذا^١ المعنى، فإنّ الهيولى يصحّ تبدّل الصور عليها وهي باقية بعينها، وما ذكرتم في البراهين على حاجة الجسم إلى الصور إلّا مجرد أنّه لا يتصوّر خلؤه عن الصور. ولا يمكنكم دعوى امتناع التجزّد عن صورة بعينها، بل عنها وعن بدلها؛ فكذلك^٢ لا يخلو الجسم عن شكل وبدله ومقدار وبدله وكذا غيرهما. وإن احتججتم بأنّ الجسم المطلق لا يتصوّر وجوده فالمخصّصات مقرّرات لوجوده فهي مقوّمه لوجوده؛ وكذا الهيولى المطلقة فيقع^٣ عليكم الفسخ بمخصّصات النوع. فإنّ الطبيعة النوعيّة أتمّ في التحصيل من الطبيعة الجنسيّة^٤؛ ومع ذلك الطبيعة النوعيّة كالإنسان لا يصحّ وجودها دون المخصّصات والمميّزات. فإن كان المخصّص يحتاج إليه المتخصّص^٥ فما يحتاج إليه في التخصّص^٦ النوع الذي هو أتمّ تحصيلاً أقوى ممّا يحتاج إليه الجنس، فإن^٧ كانت الحاجة بحسب التخصيص فهلاًّ سمّيت مخصّصات الأنواع صوراً إذ لا يصحّ تفرّرها وتخصّصها دونها؟

سؤال: مخصّصات الأنواع تابعة للمتخصّص الذي هو النوع مع أنّ التخصّص^٨ بها.

جواب: فيلزمكم^٩ في صور الأجسام مثله. فنقول: هي تابعة للماهيّة الجسميّة وتخصّصها كما ذكرتم في مخصّصات الأنواع.

سؤال: الماهيّة النوعيّة في نفسها تامّة.

جواب: فكذا يقال في الجسميّة فإنّ استدلتكم لعدم تامّة^{١٠} الجسم^{١١} احتياجه إلى المخصّصات، فالإنسان^{١٢} أيضاً غير تامّ لحاجته إلى الأمور المخصّصات.

سؤال: لو فرض الإنسان نوعه في شخصه ما احتاج إلى مميّز.

٧ خ: فما.
٨ ل: التخصيص.
٩ خ: فلنلزمكم، ل: يلزمكم.
١٠ د: بعد تاميّة؛ ط: بعدم تاميّة؛ ل: بعدم تاميّة.
١١ خ - الجسم؛ د، ط + على.
١٢ د: فإنّ الإنسان.

١ ل: لهذا.
٢ خ: فلذلك.
٣ ل: يقع.
٤ خ: الحسيّة.
٥ د: التخصّص.
٦ خ، ر: التخصيص؛ د: المتخصّص.

Cevap: Bu durumda bir kimse şöyle derdi: Şayet cismin hakikati tek bir şahsa münhasır olsaydı temyiz ediciye ihtiyaç duymazdı.

Soru: Cismin bir mekân, konum veya hayyizde olması gerekirdi.

Cevap: İnsan, ağaç veya cismanî başka bir tür tek başına farz edildiğinde zaruri olarak onun herhangi bir konum, cihet ve miktar üzere olması gerekir. Dahası, burada imkânsız olsa da mekân veya konuma sahip olmaksızın, cisim tek başına farz edildiğinde cisimler tek bir cisimle sınırlanır. İnsan ve ağaç gibi türlerdeki durum da böyledir.

Soru: İnsan olması itibariyle insanın varlıkta tek başına tek bir fertle sınırlı olmasına bir mâni yoktur. Eğer buna bir mâni varsa o da haricî bir şeydir.

Cevap: Böylece bu, cisim olması itibariyle aynıyla cisim için de söylenir.

Soru: Türün özelleştiricisi olan şeyler haricî sebeplerden ve rastlantısal şeylerden kaynaklanır. Oysa türün hakikati onlarla kâim olmaz.

Cevap: Sûretler olarak farz ettiğiniz şeyler de haricî sebeplerle cisimlere ve maddî şeylere ilişir. Zira madde, suluk veya havalık sûreti olarak farz ettiğiniz şeylerle birlikte olmayı gerektirmez. Bilakis bu sûretlerin bir kısmı maddeye haricî bir şey sebebiyle katılır. Oysa sûret taşıyıcısının hakikatini kâim kılan bir şey değildir.

Soru: Sûret, türün özelleştiricisinden farklı olarak taşıyıcısının varlığını kâim kılar.

Cevap: Burada söylenenlerin tamamı, sizin sûretler olarak isimlendirdiğiniz özelleştiricilerin, cismin varlığını kâim kılan şey olduğunun neyle açığa çıktığı üzerine idi. Eğer kâim kılma özelleştirme ile olursa aynı şekilde bu türlerin özelleştiricileri için de söylenir. Dahası, özelleştiricinin kâim kılmada bir katkısı olmadığında, birçok yerde bir temyiz ediciye muhtaç olduğunu söyleyemezsiniz. Tıpkı zorunlu varlığın çok olmasında olduğu gibi. Bu durumda kendisinde ortaklık bulunan şey, temyiz edicinin fasılla veya dışarıyla ilgili bir şey olduğunu açıklamadıkları sürece, temyiz sebebiyle malum olur.

جواب: يقول القائل لو^١ كان الجسمُ حقيقته^٢ محصورةً في شخص واحد ما احتاج إلى مميز.

سؤال: كان لا بدّ للجسم من أن يكون في مكان أو وضع أو حيز.

جواب: إذا فُرض الإنسان وحدَه أو الشجرة أو نوع آخر جسمي لا بدّ له أيضًا ضرورةً^٣ من كونه على وضع وجهة ومقدار ما. ثمّ إذا فُرض الجسم وحدَه لا يكون له مكان أو وضع إن كان هناك امتناع ففي انحصار الأجسام في جسم واحد، وكذا في نوع كالإنسان والشجرة.

سؤال: لا مانع للإنسان بما هو إنسان من أن يكون هو وحدَه في الوجود محصورًا في شخص واحد، وإن كان يمنعه مانع فهو خارجي.

جواب: هكذا يقال في الجسم بعينه بما هو جسم.

سؤال: الأمور المخصّصة للنوع تعرض عن أسباب خارجة وأمور تتفق ولا يتقوّم بها حقيقة النوع.

جواب: ما فرضتموه صورًا أيضًا يلحق الأجسام أو الهيوليات بأسباب خارجة، فإنّ الهيولى لا تقتضي أن تكون مع ما فرضتموه صورة^٤ مائية أو هوائية، بل يلحقها بعض هذه الصور لأمر خارجة وهي ليست بمقومة لحقيقة^٥ حاملها.

سؤال: هي مقومة الوجود لحاملها بخلاف مخصّصات النوع.

جواب: كلّ الكلام في أنكم بماذا تبين لكم أنّ المخصّصات التي سمّيتوها صورًا مقومة لوجود الجسم؟ إن كان بالتخصيص فكذا يقال في مخصّصات الأنواع. ثمّ إذا كان المخصّص لا مدخل له في التقويم فليس لكم أن تقولوا في كثير من المواضع كما في تعدّد واجب الوجود أنّه يحتاج إلى مميز^٦، فيصير الذي فيه الاشتراك معلومًا^٧ للتمييز ما لم تُبينوا^٨ أنّ المميز فصلي^٩ أو خارجي.

٧ ل - حقيقة.

٨ ل: يميز.

٩ د، ط، ل: معلولا.

١٠ ل: تثبتوا.

١١ د، ط: فصل.

١ خ، ر: ولو.

٢ ل: حقيقة.

٣ ل: ضرورة.

٤ خ: ومقدار قائم.

٥ ر: هنالك.

٦ خ، ر: صوراً.

[İkinci Mevkıf]:

Soru: Sûretler eserlerin ilkeleridir, oysa arazlar eserlerin ilkeleri değildir.

Cevap: Bu, birinci mevkıfın dışında başka bir mevkıftır. Burada da şunu söylüyoruz: Herhangi bir eseri gerektiren şey, cevherî bir sûret değildir. Zira kasrî olan ve olmayan her meyil, cevherî bir sûret olmadığı halde, bir şekilde hareketin ilkesidir. Aşırı ısınmış demirdeki sıcaklık cismin yanmasının ilkesidir ve bazı yerlerde de hareketin sebebidir. Oysa sıcaklık cevherî bir sûret değildir. Birçok şey de böyledir.

Soru: Bu şeylerin zikrettiğiniz şeylerin eserleri olmasını kabul etmiyoruz. Bilakis bunlar hazırlayıcı olup, verici başkadır.

Cevap: Bu sizin sûretler hakkındaki görüşünüzde de böyledir.

Soru: Cisimde bir şeyden bir eserin meydana geldiğini görüyor ve buna sûret diyoruz

Cevap: Aynı şekilde biz sıcaklık ve zikri geçen meyil hakkında diyoruz ki, sıcaklık ve benzerlerinin eserlerinin müşahadesiyle birlikte eserin görüldüğü açıktır. Oysa sizin sûretlerinizin varlığı gizlidir. Bu durumda eserler sûretlere nasıl nispet edilsin? İşte bu ikinci mevkıftır.

Üçüncü Mevkıf:

Kadîm filozofların vekili umde olan meşhur delil hakkında demiştir ki, sûretler değiştiği vakit bu “O nedir?” sorusunun cevabını değiştirir; oysa arazlar bundan farklı olup arazların bir kısmının değişmesi “O nedir?” sorusunun cevabını değiştirmez. Demir, demir olarak kaldığında ve onun ne olduğu sorulduğunda, bu soruyu onun demir olduğu şeklinde veya demirin tanımıyla cevaplamak iyi olmaz mı? Daha sonra, demirde kılıç heyeti hâsıl olup onun ne olduğu sorulduğunda, onun bir kılıç olduğu söylenir. Oysa demirde hâsıl olan şey şekil, keskinlik ve diğer arazlardır. Çamur da aynı şekilde olup ondan kerpiçler yapıldığında ve bunlarla bir ev inşa edilip, “O nedir?” denildiğinde onun çamur değil, bilakis ev olduğu söylenir.

[الموقف الثاني]:

سؤال: الصور مبادئ آثار والأعراض ليست بمبادئ آثار.^١

جواب: هذا موقف^٢ آخر غير الموقف الأول، ونقول فيه أيضًا: ليس كلَّ مُوجِب أثر ما صورةً جوهريةً، فإنَّ الميل القسري وغير القسري مبدأ ما للحركة وليس بصورةً جوهريةً. والحرارة في الحديد الحامية مبدأ لحرق جسم وفي بعض المواضع سبب للحركة، وهي ليست بصورة جوهرية وهكذا أشياء كثيرة. سؤال: غير مسلّم أنَّ هذه الأشياء آثار ما ذكرتموه، بل هي مُعدّات والواهب غيرُها.

جواب: هكذا يقال في صوركم.

سؤال: نشاهد حصول الآثار من شيء في الجسم وسمّيناه^٣ صورةً.

جواب: هكذا نقول^٤ في الحرارة والميل المذكور أنَّه يشاهد الأثر مع أنَّ مشاهدة^٥ أثر الحرارة وغيرها ظاهر وصوركم وجودها خفي فكيف نسبة الآثار إليها، هذا هو الموقف الثاني.

وأما الموقف الثالث:

قال النائب عن القدماء على الحجّة المشهورة التي هي العمدة من أنَّ الصور إذا تبدّلت يتبدّل بها جواب ما هو بخلاف الأعراض إنَّ من الأعراض ما يُغيّر جواب ما هو تبدّله. أليس أنَّ الحديد إذا كان على جهته^٦ وسئل أنَّه ما هو حسن^٧ الجواب بأنّه حديد أو بحد^٨ الحديد؟ ثمَّ إذا حصل فيه هيئة السيف فسئل أنَّه ما هو لا يقال إلّا أنَّه سيف، وما حصل فيه إلّا أعراض^٩ كالشكل والحِدّة وغيرهما. وهكذا الطين إذا جُعِل منه لِبَنَاتٌ وبُنِي بها بيتٌ وقيل إنّه ما هو لا يُجَاب بأنّه طين، بل بأنّه بيت؛

١ د، ط: للأثار؛ ل: الآثار.

٢ ل: مواقف.

٣ خ: تصور.

٤ خ: طرف.

٥ ل - جسم.

٦ خ: يشاهد.

٧ ط: سمينا.

٨ د: يقول.

٩ ل: الأثر أن مثل هذه.

١٠ ل - أن.

١١ خ: ر: أليس إذا كان الحديد على هيئة.

١٢ د، ط، ل: حسن.

١٣ ل: محدد.

١٤ ل: الأعراض.

Oysa ortaya çıkan şey birleşim ve heyetlerdir ki, bunlar da arazdır. Bu heyetlerin, kategorilerde açıklandığı üzere, araz oldukları kabul edildiği halde artık onların cevher olduğunun söylenmesi doğru olmadığı gibi, ne araz cevhere dönüşmüş ne de arazların toplamı cevhere dönüşmüştür. Pamuktan elde edilen elbise, eğirme ve dokuma ile kendisinde heyetlerin olduğu pamuktan başka bir şey midir? Pamuğun elbiseye dönüşmesinden sonra “O nedir?” diye sorulduğunda onun pamuk değil elbise olduğu söylenir. Sayılamayacak birçok şey de böyledir. Bu durumda ya men söz konusu olur ve sûrete bunun benzeriyle itiraz edilir ya da hakikate boyun eğilir. Arazlardan bir kısmının değişmesinin “O nedir?” sorusunun cevabını değiştirmede kabul edilir. Dolayısıyla bir şeyin değişmesiyle “O nedir?” sorusunun cevabının değişmesi, bu şeyin araz olmadığı göstermez. Böylece bu delillendirme geçersiz olur.

Misal olarak zikrettiğimiz şeyler sebebiyle bunu geçersiz kılmaya ihtiyaç yoktur. Bilakis bu kimselere denir ki, sûretler olarak isimlendirdiğiniz şeylerle “O nedir?” sorusunun cevabı değiştiğinde niçin onların araz olmadığını söylediniz. Niçin arazların bir kısmının değişmesi sebebiyle “O nedir?” sorusunun cevabının değişmesi mümkün olmasın? Zira cevher “Değişmesi sebebiyle ‘O nedir?’ sorusunun cevabını değiştiren şeydir.” diye resmedilmez. Araz da “[Değişmesi sebebiyle ‘O nedir?’ sorusunun cevabını] değiştirmeyen şeydir.” diye resmedilmez. Bilakis onlara göre cevher ve arazla ilgili kullanım şöyledir: Cevher, bir konuda olmaksızın var olandır, araz da bir konuda var olandır. Bir konuda var olan hakkındaki zabıt, mahalline muhtaç olma ve onsuz kâim olmamadır. Oysa cevherin muhtaç olduğu bir mahalli yoktur. Dolayısıyla zabıt şöyledir: Mahal, sûrî cevherle kâim olmaya ihtiyaç duyarken, arazla kâim olmaya ihtiyaç duymaz. Açıktır ki bu kâim olma mâhiyetin kâim olması değil varlığın kâim olmasıdır. Zira hulûl eden şeyin mahallin hakikatini kâim kılması mümkün değildir. Bir şey nasıl yüklendiği şeyin cüzü olabilir ve taşıyıcının hakikati kendisine hulûl eden şeye muhtaç olmadan nasıl düşünülebilir? Dolayısıyla mahallin kendisine hulûl eden sûretler gibi şeylere muhtaç olması hakikatin kâim olması değil, ancak varlığın kâim olması itibariyledir.

ولم يحدث إلا اجتماع^١ وهيئات هي أعراض. ولا يصح أن يقال: إن هذه الهيئات جواهر مع الاعتراف بأنها كانت أعراضاً على ما بين في المقولات، ولا أن العرض انقلب جوهرًا،^٢ ولا أن مجموع الأعراض يصير جوهرًا. وهل كان الثوب الذي اتخذ من القطن إلا قطنًا أحدث فيه هيئات بالقتل والنسج؟ فإذا سئل بعد صيرورته^٣ ثوبًا أنه ما هو لا يتأتى أن يقال إنه قطن، بل إنه ثوب؛ وأشياء كثيرة لا تحصى. فإما أن يمنع فيعارض بمثله^٤ في صورة،^٥ أو ينقاد^٦ للحق ويعترف بأن من الأعراض ما يتغير جواب ما هو بتبدلها، فلا يدل تبدل جواب ما هو بتبدل شيء أن يكون ليس بعرض فسقط الاحتجاج.

ثم لا يحتاج إلى الفسخ بالمواضع التي ذكرناها من الأمثلة، بل يقال لهم: إذا تبدل بالأشياء التي سميتوها صورًا جواب ما هو فلم قلثم إنها ليست بأعراض؟ ولم لا يجوز أن يكون بعض الأعراض يتبدل بتبدلها جواب ما هو، فإنه لم يكن رسم الجواهر «ما يتبدل بتبدله جواب ما هو» ورسم العرض «ما لا يتبدل»، بل كان الاصطلاح في الجواهر^٧ والعرض عندهم على «الموجود لا في موضوع» وعلى «الموجود في موضوع»، وضابط الموجود في الموضوع ما يستغنى عنه محله ويتقوم دونه والجواهر ليس له محل مستغن؛^٨ فالضابط احتياج المحل إلى التقوم^٩ بالجواهر الصوري وعدم احتياجه إلى التقوم^{١٠} بالعرض. وظاهر أن هذا التقوم^{١١} تقوم الوجود لا تقوم الماهية، فإن الحال لا يجوز أن يكون مقومًا لحقيقة محله، وكيف يكون الشيء جزء ما^{١٢} يحمله ويُعقل^{١٣} حقيقة الحامل غير محتاجة إلى ما يحل فيه؟ فليس كون المحل مفتقرًا إلى ما يحل فيه^{١٤} من الصور إلا باعتبار تقوم الوجود لا الحقيقة،

٩ ل: اصطلاح الجواهر.

١٠ د، ط، ل: مستغني.

١١ ل: التقويم.

١٢ ل - إلى التقوم.

١٣ ل: التقويم.

١٤ ل: لجوهر.

١٥ ل: ويقول.

١٦ د، ط، ل: ما يحله.

١ د: ولم يحدث الاجتماع.

٢ د، ط: أعراض ولا يقال.

٣ د: جواهر.

٤ د: كانت.

٥ ل: صيرورة.

٦ خ، ر: لمثله.

٧ ل - في صورة.

٨ د: ينقاد.

Bu durumda da söz birinci mevkîfe ve şu soruları araştırmaya döner: “Mahallin, kendisine hulûl eden şeyin bir kısmına muhtaç olması ve arazlardan müstağni olması tahsis itibariyle midir, yoksa hulûv ve lüzumun yokluğu itibariyle midir? Hulûl eden şeyle arazlar arasında fark var mıdır?” Dolayısıyla bu, [birinci] mevkîf olur ve bu durumda “değişmesi sebebiyle ‘O nedir?’ sorusunun cevabını değiştirmesi” yeterli olmaz. Bu sebeple bununla yapılan delillendirme doğru değildir.

[Dördüncü Mevkîf]:

Eğer “[Arazın] değişmesi sebebiyle mâhiyet değişirse, araz cevherin bir cüzü olur. Cevherin cüzü de cevherdir.” denirse bu da bir başka mevkîftir, yani dördüncü mevkîftir. Biz mugâlata bölümünde bu tarzın doğru olmadığını belirtmiştik. Onunla ilgili örneği orada zikredip yeterli miktarda söz söylemiştik. Burada zikredeceğimiz kadarıyla muhalif: “Tüm yönlerden cevher olan bir cevherin cüzü veya tek bir yönden cevher olması itibariyle bir şeyin cüzü cevherdir.” diyecektir. Birincisi kabul edilirken ikincisi kabul edilmez. Zira beyaz veya sıcak cisim olması itibariyle sıcak cisim, mesela buna C denilse, onun cevhere yüklenmesi doğru olur. Bu durumda “Beyaz cevherdir veya C cevherdir.” denir. Zira bu ikisi tüm yönlerden cevher değil tek bir cihetten cevherdir. Bu durumda biz şunu söyleriz: Cisim olması veya sûretin taşıyıcısı olması itibariyle suya cevher olma yüklenir. Oysa su tüm yönlerden cevher değil aksine cevher ve arazın toplamıdır ve ona tüm yönlerden cevher olduğu için değil, iki cüzden birinden dolayı cevherlik yüklenir, tıpkı cevherliğin yukarıda anılan C’ye ve beyaza yüklenmesi gibi. Dahası, işaret ettiğimiz üzere sen suyu bildiğinde onu ancak cüzleriyle bilirsin. Suyun cevher olduğuna ancak cüzlerinin cevher olduğunu bildikten sonra hükmedebilirsin. Dolayısıyla suyun cüzlerinin cevher oluşunu bilmek, suyun cevher ve arazdan bileşik olduğuna değil suyun tüm yönlerden cevher oluşuna hükmetmekten önce gelir. Bu bilindiğinde cevherin cüzünün tüm yönlerden cevher oluşuna ilişkin delillendirme, müsâdere ale’l-matlûb olur.

فيرجع الكلام إلى الموقف الأول والبحث في أنّ حاجة المحلّ إلى بعض ما يحلّه واستغناؤه^١ عن الأعراض هل هو بالتخصيص أو عدم الخلوّ واللزوم والفرق بينه وبين الأعراض؟ فيكون ذلك الموقف، فلا يكفي تبدّل جواب ما هو بتبدّله، فلا يصحّ الاحتجاج به.

[الموقف الرابع]:

فإن قيل: إذا تبدّلت الماهيّة بتبدّله يكون جزء الجواهر وجزء الجواهر جوهر، فهذا موقف آخر وهو الموقف الرابع. وقد ذكرنا في باب المغالطات أنّ هذا النمط غير صحيح^٢، وذكرنا^٣ المثال عليه وأوردنا ما فيه كفاية. والقدر الذي نذكره هاهنا هو أن يقول الخصم: جزء الجواهر الذي هو من جميع الوجوه جوهر أو جزء الشيء الذي باعتبار جهة واحدة جوهر جوهر، والأوّل هو المسلّم والثاني غير مسلّم. فإنّ الأبيض أو الجسم الحارّ من حيث هو جسم حارّ إذا سُمّي مثلاً جيم يصحّ عليه حمل الجواهر؛ فيقال الأبيض جوهر أو جيم هو جوهر لأنّهما من جهة واحدة جوهر لا من جميع الوجوه جوهر. فنقول حيثنذ: الماء يُحمّل عليه أنّه جوهر باعتبار أنّه جسم أو باعتبار حامل صورة، والماء ليس من جميع وجوه جوهر^٤ بل هو مجموع جوهر وعرض، وحمل عليه الجوهرية لأجل أحد الجزئين لا لأجل أنّه من جميع الوجوه جوهر كما يُحمّل الجوهرية على الجيم^٥ المذكور وعلى الأبيض. ثمّ قد أشرنا إلى أنّك إذا عرفت الماء لا تعرفه إلّا بأجزائه، ولا يمكنك أن تحكم بأنّ الماء جوهر إلّا بعد أن تعلم أنّ أجزائه جوهر، فيتقدّم العلم بجوهرية أجزائه على الحكم بأنّ الماء من جميع الوجوه جوهر لا أنّه مركّب من جوهر وعرض. وإذا عُرف هذا فيكون الاحتجاج بأنّ جزء الجواهر من جميع الوجوه جوهر مصادرةً على المطلوب الأوّل؛

١ ل: استغناؤه.

٢ ل - وقد ذكرنا غير صحيح.

٣ ل: وقد ذكرنا.

٤ ل: والعذر.

٥ خ، ر: نذكر.

٦ خ، ر: وجيم.

٧ ل: جوهر.

٨ خ، د، ط، ل: الجسم.

٩ خ، ر: أن.

Cevherlik, onun cüzlerinin cüzleri olduğunda bu müsâdere nasıl söz konusu olmasın ki? Nitekim bütün, cüzleriyle düşünülür. Aynı şekilde cüzler de ancak kendi cüzleriyle düşünülür. Doğal olarak önce gelen şeyden, doğal olarak önce gelen şey, doğal olarak önce gelir.¹ Cüzün cüzünün bir cüz olduğu daha önce bilinen bir şeydi. Dolayısıyla suyun düşünülmesi, cüzlerinin düşünülmesiyle mümkündür. Cüzler de ancak cevher olması itibarıyla düşünülür. Zira cevherlik, özel cevherlerden birinin bir cüzüdür. Bu nedenle su düşünüldüğünde onun tüm cüzlerinin de cevher olduğunun düşünülmesi gerekir. Dolayısıyla bundan sonra bir delil sebebiyle onun cüzlerinden birinin cevher olduğunu sabit görmek nasıl doğru olabilir? Kısaca senin suyun bir cüzünün cevher olduğunu sabit görmek, ancak suyun tüm yönlerden cevher olduğunu sabit gördükten sonra doğru olur. Yoksa bu, suyun cevher ve arazın toplamı olması itibarıyla değildir ki, cevherin bir cüzünün tüm yönlerden cevher olması gereksin. Senin tüm yönlerden suyun cevher olduğunu sabit görmek ancak onun tek tek cüzlerinin cevherliğini sabit gördükten sonra mümkündür. Dolayısıyla sen bu delilde “şey”i ancak onunla sabit olan bir şeyle sabit görmüş oldun. Biz buradaki sözü, sûretler ile ilgili konudaki incelemenin tam hale gelmesi için uzattık.

Biz burada şu vecihlerden dolayı kadîm filozoflara vekalet ettik.

1. İnceleme esnasında inceleyen için hakikatin iki taraftan birinde olduğunun ortaya çıkması.

2. Meşşâîlerin görüşü meşhurdur. Biz ve bizim dışımızdakilerin bu konudaki sözünü birçok yerde genişçe ele aldık. İki muhaliften birinin delillerini bütünüyle dikkate almamak insafa sığmaz.

3. Bir topluluk, kadîm filozofları zayıf görmüş, onların inceledikleri konularda gelişigüzel davrandıklarını, cehaletleri sebebiyle bu gibi istislahlardan habersiz olduklarını, iddia ve delillerinin geçerli olmadığını sanmış, bu yüzden de bu görüşlere hikmet ismini vermekten kaçınmışlardır. Büyük, gizli ve şerefli ilimleri idrak eden bir kimse, bu gibi şeylerin bilinmemesinin bir zararı olmadığını anlar. Hem nasıl zararı olabilir ki?

1 Cevherin cüzleri, doğal olarak cevherden önce gelir. Cüzlerin cüzleri de doğal olarak cevherin cüzlerinden önce gelir.

كيف والجوهرية إذا كانت أجزاء أجزائه، وكما لا يُعقل الكل إلا بأجزائه فكذلك لا يُعقل الأجزاء إلا بأجزائها، والمتقدم بالطبع على المتقدم بالطبع متقدم بالطبع، وقد عُلِمَ أنَّ جزء الجزء جزء^١. فلا يصح أن يُعقل الماء إلا أن يُعقل أجزاؤه، ولا يُعقل الأجزاء^٢ إلا بأنها جواهر، فإن الجوهرية جزء لما هو جوهر من الجواهر الخاصة، فيلزم أن يكون إذا عُقل الماء عُقل جوهرية جميع أجزائها. فكيف يصح أن تُثبت بعد هذا بالحجة أن شيئاً من أجزائها جوهر؟ وفي الجملة لا يصح لك أن تُثبت أن جزء الماء جوهر إلا بعد أن تُثبت أن الماء من جميع وجوهه جوهر، لا بأن الماء^٣ مجموع جوهر وعرض حتى يلزم أن جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر، وإنما يمكنك أن تثبت أن الماء من جميع وجوهه جوهر إذا أثبتت جوهرية أحاد الأجزاء، فقد أثبت في هذه الحجة الشيء بما لا يثبت إلا به. وإنما طوّلنا هذا الكلام ليقع البحث التام في أمر^٤ الصّور.

وإنما انتصبنا لنيابة الأقدمين هاهنا لوجوه^٥:

منها أن يتبين للباحث^٦ في أثناء البحث الحق في أحد الجانبين.

ومنها أن كلام المشائين مشهور، وقد بسطنا وبسط غيرنا القول فيه في^٧ مواضع كثيرة، وليس من الإنصاف طرح حجج^٨ أحد المتخاصمين بالكلية.

ومنها أن جماعة ازروا على الأقدمين وزعموا أنهم استروحوا إلى^٩ مطالبهم جزافاً، وأن غفلتهم عن مثل هذه الاصطلاحات بجهلهم، وأن دعاويهم وحججهم لا تقبل التمشية حتى امتنعوا عن إطلاق اسم الحكمة عليهم. ومن أدرك العلوم الشريفة المعظمة المخزونة عَرَفَ أن مثل هذه الأشياء لا يضر الجهل بها، كيف

٧ ل: أمور.
٨ د: لوجود.
٩ ل: المباحث.
١٠ ط - في.
١١ خ، ر: حجة.
١٢ خ، ر: على.

١ ل - جزء.
٢ ل: وأن.
٣ ل: أجزاؤه.
٤ د، ط، ل: إلا بأن.
٥ ل: بأن.
٦ د، ط، ل: لا بآته.

Kadîm filozofların görüşleri sağlamlıkta diğerlerinin görüşlerinden daha aşağı değildir. Eğer Meşşâîlerden bir grup arazların bir kısmını sûretler olarak adlandırıyoruz derse, filozoflar buna karşı çıkmaz. Çünkü onlardan da arazların tümüne sûret adını verenler vardır.

[Beşinci Mevkıf]:

Sûretlerin cevher oluşunun ispatında, “Suyun sûreti artmaz ve eksilmez. Zira bir su diğerinden daha fazla su değildir; oysa nitelikler artar ve eksilir.” sözü ile yetinen kimseye gelince, eğer onun “Nitelikler artar ve eksilir.” şeklinde söylediği söz büyük öncül yapılsa, bu durumda onun tümel olması gerekir. Zira bitişik kıyas, ikinci şekilden olur ve onda büyük öncülün tümel olması şart koşulur. Bu söz, [büyük öncül olmak üzere] tümele dönüştürüldüğü vakit yanlış olur. Zira tüm nitelikler artmaz ve eksilmez. Hem nasıl olabilir ki? Bir kısım niteliklerin artmadığı ve eksilmediği kabul edilmişti, tıpkı sayının çift oluşu ve diğer niceliklerle ilişkili niteliklerde olduğu gibi. Dolayısıyla artmayan ve eksilmeyen başka bir niteliğin olmasına bir mâni yoktur. Eğer büyük öncül tümel yapıp “Suyun sûreti, artma ve eksilmeyi kabul etmez. Oysa dört nitelik bu ikisini kabul eder.” şeklinde dendiği gibi bir kayıtlı kayıt altına alınırsa bu “Suyun sûreti dört nitelikten biri değildir.” ifadesinden başka bir şeyi gerektirmez. Onların “Su artma ve eksilmeyi kabul etmez; dolayısıyla su, dört nitelikte kâim olmaz.” şeklindeki sözlerine göre, artma ve eksilmeyi kabul etmeyen başka bir niteliğin olması niçin mümkün olmasın? Burada sözü uzatacak başka bahisler de vardır. Zikredilen görüşe göre cevher bir mahalde olmayan mevcuttur. Bir mahalle sahip olan her şey ise arazdır.

Fasıl: Artma, Eksilme ve Bu Konuda Son Sözler

Bil ki, Meşşâîler, mesela siyahlık gibi, herhangi bir şey arttığı vakit zayıf olan siyahlığın yok olduğunu ve ondan daha fazla olan başka bir siyahlığın hâsıl olduğunu ve bu ikisinin hakikat bakımından farklı olduğunu düşünürler. Onlarla bunu tartışmak istiyoruz.

وَأَنَّ أَقَاوِيلَهُمْ لَا تَقْصُرُ فِي الْمَتَانَةِ عَنْ أَقَاوِيلِ غَيْرِهِمْ. وَإِنْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنَ الْمَشَائِينِ إِنَّا^١ نَسْمِي بَعْضَ الْأَعْرَاضِ صَوْرًا فَلَا يَمْنَعُ الْحُكْمَاءُ هَذَا، كَيْفَ^٢ وَمِنْهُمْ مَنْ يُسَمِّي جَمِيعَ الْأَعْرَاضِ صَوْرًا.

[الموقف الخامس]:

وَأَمَّا الَّذِي اقْتَصَرَ فِي إِبْثَاتِ جَوْهَرِيَّةِ الصُّورِ^٣ عَلَى أَنَّ صُورَةَ الْمَاءِ لَا تَشْتَدُّ وَتَضَعُفُ فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ مَاءً أَشَدَّ مَائِيَّةً مِنْ مَاءٍ وَالْكَيفِيَّاتِ تَشْتَدُّ وَتَضَعُفُ،^٤ إِنْ جُعِلَ الْكُبْرَى^٥ قَوْلُهُ «الْكَيفِيَّاتِ تَشْتَدُّ وَتَضَعُفُ»، فَيَنْبَغِي أَنْ يَجْعَلَ كَلِيَّةً لِأَنَّ الْاِقْتِرَانَ^٦ يَكُونُ مِنَ الثَّانِي وَيُشْتَرَطُ فِيهِ كَلِيَّةُ الْكُبْرَى وَإِذَا^٧ جَعَلَهَا كَلِيَّةً كَذَبْتَ، فَإِنَّهُ لَيْسَ جَمِيعُ الْكَيفِيَّاتِ تَشْتَدُّ وَتَضَعُفُ؛ كَيْفَ وَقَدْ اعْتَرَفَ بِأَنَّ مِنَ الْكَيفِيَّاتِ مَا لَا تَشْتَدُّ وَتَضَعُفُ مِثْلَ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْكَمِّيَّاتِ كَالزَّوْجِيَّةِ لِلْعَدَدِ وَغَيْرِهِ؟ فَلَا مَانِعَ أَنْ يَكُونَ كَيْفِيَّةً أُخْرَى لَا تَشْتَدُّ وَلَا تَضَعُفُ. وَإِنْ جَعَلَ الْكُبْرَى كَلِيَّةً وَقَيَّدَهَا بِقَيْدٍ كَمَا يَقُولُ: «إِنَّ صُورَةَ الْمَاءِ لَا تَقْبَلُ الشَّدَّةَ وَالضَّعْفَ وَالْكَيفِيَّاتِ الْأَرْبَعُ تَقْبَلُهُمَا» فَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ غَيْرَ أَنَّ صُورَةَ الْمَاءِ لَيْسَتْ مِنَ الْكَيفِيَّاتِ الْأَرْبَعِ. فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ كَيْفِيَّةً أُخْرَى وَهِيَ لَا تَقْبَلُ الشَّدَّةَ وَالضَّعْفَ؟ عَلَى أَنَّ قَوْلَهُمْ: «إِنَّ الْمَاءَ لَا يَقْبَلُ الشَّدَّةَ وَالضَّعْفَ فَلَا يَتَقَوَّمُ بِالْكَيفِيَّاتِ الْأَرْبَعِ»، فِيهِ مَبَاحِثُ أُخْرَى يَطُولُ^٨ فِيهَا الْكَلَامُ. وَالْجَوْهَرُ عَلَى الرَّأْيِ الْمَذْكُورِ هُوَ الْمَوْجُودُ لَا فِي مَحَلٍّ وَكُلُّ مَا لَهُ^٩ مَحَلٌّ فَهُوَ عَرَضٌ.

فصل: في الشَّدَّةِ وَالضَّعْفِ وَتَنْمَّةِ كَلَامٍ فِيهِ

اعْلَمْ^{١٠} أَنَّ الْمَشَائِينَ يَرُونَ أَنَّ شَيْئًا مَا كَالسَّوَادِ إِذَا اشْتَدَّ فَلَيْسَ إِلَّا أَنَّ سَوَادًا ضَعِيفًا بَطَلَ وَحَصَلَ سَوَادٌ آخَرُ أَشَدَّ مِنْهُ وَيَخْتَلِفَانِ بِالْحَقِيقَةِ، وَنَرِيدُ أَنْ نَبَاحِثَهُمْ فِيهِ.

٧ ل: الإقرار.
٨ د، ط: فإذا.
٩ ل + في.
١٠ د: نطول.
١١ خ، ر: في.
١٢ ل: واعلم.

١ ل: إنما.
٢ ل: وكيف.
٣ ل: الصورة.
٤ خ، ر: وإنه.
٥ د، ط: أنه.
٦ خ، ر - الكبرى.

Araştırma ve İtiraz:

Tek bir siyahlığın -artma halinde daha önceki siyahlıkla aynı iken- artmadığı açıktır. Nasıl artsın ki? Birinci siyahlığın zâtı kendinde eksikti; ilave olan ise aynıyla eksik olan değildir. Bu [ilk] siyahlığın devam ettiğini ve ona bir şeyin eklendiğini farz etmek geçerli değildir. Eğer siyahlığa ilave olan şey siyahlık değil aksine başka bir şey olursa, bu durumda siyahlık, olduğu siyahlıktan daha siyah olmaz. Eğer ona ilave olan şey başka siyahlık olursa, bu durumda tek bir mahalde iki siyahlık hâsıl olur. Oysa bu ikisi hakikat, mahal ve zaman bakımından ortaktır. Dolayısıyla aralarında ayrışma olmaz. Ancak bu imkânsızdır. Diyelim ki, bu ikisi bir araya gelmiş olsun. Bu durumda ikisinden biri artmış olmaz. Dolayısıyla “Tek bir siyahlık artmaz.” ifadesi doğrudur.

Soru: Siyahlığa başka bir siyahlık eklenir. Böylece bu ikisi bir olur. Dolayısıyla artma iki şeyin bir olmasıyla olur.

Cevap: Bu takdire göre de tek bir şey aynıyla artmış olmaz. Dahası, siyahlık ve benzerleri zâtı itibariyle miktarı olan ve kendisiyle kâim bir şey değildir ki ondan iki şey meydana gelsin de bu ikisi tek bir tarafta birbirine bitişsin veya birbirine karışsın. Dolayısıyla iki şeyin siyahlıkta bir araya gelmesi tasavvur edilmez. Zira bu ikisi eğer iki şey olarak devam eder veya yok olur yahut da ikisinden biri yok olur ise, bu takdirlere göre bir olma/ittihat söz konusu olmaz. Eğer ikisi devam ederse aralarında ayrışma olmaksızın çoğalma söz konusu olur. Oysa bu imkânsızdır. Dolayısıyla siyahlığın artması siyahlığın devam edip ona başka bir siyahlığın eklenmesiyle değil, bilakis birincinin zâtının yok olup ondan daha güçlü bir siyahlığın hâsıl olmasıyladır.

Bu iki siyahlığın zât ve sayı itibariyle mi yoksa tür itibariyle mi farklı olduğu ise ayrı bir bahistir. Meşşâiler türsel farklılığın ispatında zayıf siyahlığın güçlü siyahlıktan farklı olmasını delil getiriyorlar. Bu [görüş] şu iki ihtimali içerir: Ya bu ikisi siyahlıkta ortak olduktan sonra ikisi arasındaki temyiz edici hariçte arazî bir şey olur ya da fasıl olur. Onlar demişlerdir ki, onun hariçte arazî bir şey olması tasavvur edilmez. Zira farklılık siyahlık dışındaki bir şeyde değil ancak siyahlıkta söz konusudur. Dolayısıyla temyiz edicinin fasıl olduğu ortaya çıkar.

بحث ومقاومة:

أما أن سوادًا واحدًا لا يشتدّ وهو بعينه في حال الشدة ما كان قبلها فذلك ظاهر، كيف وذات الأول في نفسها كانت الناقصة والزائدة ليست بعينها هي الناقصة. ولا يتأتى فرض أن يبقى ذلك السواد وينضم إليه شيء آخر، فإن الذي ينضم إليه إن لم يكن سوادًا، بل يكون شيئًا آخر فلا يصير به السواد أشدّ ممّا كان في سواديته. وإن كان الذي ينضم إليه سوادًا^١ آخر فيحصل سوادان في محلّ واحد وهما متّفقا الحقيقة والمحلّ والزمان فلا امتياز بينهما، وهو مُحال. وهب^٢ أنهما يجتمعان فلا يكون أحدهما قد اشتدّ،^٣ فصَحَّ أن سوادًا واحدًا لا يشتدّ.

سؤال: ينضمّ إليه سواد آخر فيتحدان، فالشدة؛ باتّحاد الاثنین.

جواب: فعلى هذا التقدير أيضًا لا يكون الواحد بعينه قد اشتدّ. ثمّ السواد ونحوه ليس بذاته ذا مقدار^٤ وذا قیام^٥ بنفسه ليجمع منه اثنان، فيتصلان على طرف أو يمتزجان، فاتّحاد الاثنین من السواد لا يتصوّر لأنّهما إن بقيا اثنان^٦ أو انتفيا أو انتفيا^٧ أحدهما لا يكون على التقديرات اتّحادًا. وإن بقي اثنان يكون تعدّد بينهما دون امتياز وهو ممتنع، فليست شدة السواد ببقاء سواد وانضمام آخر إليه، بل ببطلان ذات الأول وحصول سواد آخر أشدّ منه.

وأما أنّهما هل هما مختلفان بالذات والعدد أو بالنوع، فذلك بحث غير هذا. فالمشّاؤون احتجّوا في إثبات الاختلاف النوعي بأنّ السواد الضعيف يخالف السواد الشدید، ولا يخلو إمّا أن يكون المميّز بينهما بعد اشتراكهما في السوادية عرضيًا خارجًا أو فصلًا^٨. قالو: ولا يتصوّر أن يكون عرضيًا خارجًا، فإنّ التفاوت إنّما هو في السواد لا في أمر خارج عن السواد فتعيّن أن يكون بفصل.

١ ط، ل: سواد.

٢ خ: وثبت.

٣ ل: قد أشد.

٤ ل: يتحدان بالشدة.

٥ ل: بذاته ومقدار.

٦ د، ط، ل: اثنین.

٧ د: انتفاء؛ ل: وانتفيا وانتفيا.

٨ خ: نفى.

٩ في كل النسخ التي استعملنا: ذو مقدار وذو قیام؛ ولكن

في نسخة ليدن: ذا مقدار وذا قیام.

١٠ في كل النسخ التي استعملنا: عرضي خارج أو فصل؛

ولكن في نسخة ليدن: عرضيا خارجا أو فصلا.

Bu delillendirme oldukça kötüdür. Zira iki şey siyahlıkta ortak olduğu halde, iki siyahlık arasındaki temyiz edici fasıl olduğunda, iki siyahlıktan birini diğerinden ayıran fasıl siyahlığın hakikatini kâim kılmaz. Aksi halde fasıl bu iki siyahlıkta ortak olurdu. Bilakis temyiz edici, siyahlığı bölen bir fasıldır ve siyahlık zaruri olarak cinstir. Oysa fasıl cinsin tabiatı için arazî bir şeydir ve mefhumunda cinsin mefhumundan başkadır. Fasılın hali, başka bir arazînin hali gibidir. Cinsin tabiatının faslı, arazînin kasîmi/eş bölümleneni değil arazî şeyler cümlesindendir. Zira öğrendiğin üzere fasıl, cins için hassâdır. Siyahlığın bölümleyici faslı -ki bu fasıl siyahlıktan başka olup, artmanın sebebidir- siyahlık için arazî olduğunda, artma siyahlığın dışındaki şeylerde olur. Oysa bu artışın siyahlıkta olduğu farz edilmişti. Şu halde bu imkânsızdır.

Soru: Âyandaki fasıl, cevheri, cinsin tabiatından ayıran bir şey değildir; bilakis ikisi âyanda tek bir şeydir.

Cevap: Zihin bu ikisini ayırdığında bunlar tek bir şey midir, yoksa iki şey midir? Eğer bu ikisi zihinde de tek bir şey ise tam olan siyahlıkta siyahlıktan başka bir şey bulunmadığı gibi, eksik siyahlıkta da başka bir şey bulunmaz. Dolayısıyla aralarında bir ayıran/fasıl olmaz. Oysa ikisi arasında bir fasıl/ayırım olduğu farz edilmişti. Eğer bu ikisi, iki şey, yani siyahlığın tabiatı ve siyahlığın artmasını gerektiren türleşmiş faslı ise ve artma da ancak fasıl mefhumu itibariyle oluyorsa -oysa artma siyahlık mefhumunda söz konusudur- bu durumda artma, siyahlık dışındaki bir şeyin mefhumunda ortaya çıkar. Dolayısıyla, siyahlığın mefhumunda artma söz konusu olmaz. Oysa bu imkânsızdır. Kısaca fasıl, cins için arazîdir. Fasılın hali, arazînin hali konusunda zikrettikleri şey gibidir.

Daha az ve daha çok olanların hakikat itibariyle farklı olduğuna dair onların başka bir delili -ki biz bunu bu kitabın Mantık bölümünün başlarında zikretmiştik- onların şu sözleridir: Bir şeyin zâtı ilave bir şey olduğunda, bu durumda eksik ve orta olan zât, ilave zâtın kendisi olmaz. Dolayısıyla bu ikisi, şeyin zâtı olmaz. Şeyin zâtı eksik ve orta olduğunda da durum böyledir. Bir şeyin zâtı olma durumu tek bir zât için doğrudur.

وهذا الاحتجاج رديء جداً، فإنَّ المميّز بين السوادين إذا كان فصلاً واشترك الاثنان^١ في السواديّة فالفصل الذي يُميّز أحدَ السوادين عن الآخر ليس بمقوم لحقيقة السواد؛ وإلا كان متفقاً في السوادين، بل هو فصل مُقسّم للسواد ويكون السواد بالضرورة جنساً، والفصل عرضي لطبيعة الجنس وهو في مفهومه غير مفهوم الجنس، فصار حال الفصل كحال العرضي^٢ الآخر. والفصل لطبيعة الجنس ليس بقسيم للعرضي^٣، فإنّه من جملة العرضيات إذ قد عرفت أنَّ الفصل خاصّة للجنس، وإذا كان الفصل المُقسّم للسواد عرضياً للسواد ويكون الاشتداد به وهو غير السواد، فيكون الاشتداد فيما وراء السواد وقد فُرض في السواد، هذا محال.

سؤال: الفصل في الأعيان ليس بممتاز الجوهر عن طبيعة الجنس، بل هما في الأعيان شيء واحد.

جواب: إذا فصلهما الذهن هل هما واحد أو اثنان؟ فإن كانا في الذهن أيضاً واحداً فليس في السواد التام شيء غير السواديّة؛ ولا في الناقص، فلا فاصل بينهما وقد فُرض بينهما فصل. وإن كانا اثنين أي طبيعة السواد والفصل المنوع له المُوجب للشدة، والشدة إنّما هي باعتبار مفهوم الفصل - وقد كانت شدة في مفهوم السواديّة - فصارت في مفهوم أمر وراء السواديّة، فلا يكون في مفهوم السواديّة، وهو محال. والحاصل أنَّ الفصل عرضي للجنس، وحاله كما ذكروا من حال العرضي.

حجة أخرى لهم في أنَّ الأشدّ والأضعف مختلفا الحقيقة وهي ما ذكرنا في أوائل المنطق من هذا الكتاب وهي قولهم: إن كانت ذات الشيء هي الزائدة، فالناقض^٤ والمتوسط ليسا نفس الزائد، فليسا بذات الشيء، وكذا إن كانت ذات الشيء الناقص والمتوسط. وهذا في الذات الواحدة صحيح،

١ خ، ر: السوادان.

٢ خ: العرض.

٣ خ: للعرض.

٤ خ، ر: السواد.

٥ ل: فإن.

٦ خ، ر، ل: فصارت.

٧ خ، ر: كان.

٨ د: والناقص.

Türdeki artmanın ise bir delili yoktur. Muhalif türün ilave, eksik ve orta olanı içine aldığını söyleyecektir. Türün hakikatinde bu üçü şart koşulmaz. Nitekim tek tek her birine özgülü şeyler sebebiyle türlerde mutlak türün tabiatı şart koşulmaz. Buradaki hata, tümelin tikel yerine alınması itibariyedir. Biz daha önce buna işaret etmiştik. Dolayısıyla sözü uzatmayacağız.

Miktarla ilgili hal onlar için tahkik edildiğinde bu onlara zor gelebilir. Zira Meşşâiler, her ne kadar miktarda kuvvetliliği ve zayıflığı reddetseler de artmayı ve eksilmeyi reddetmemişlerdir. Dolayısıyla onlara artan ve eksilen miktarın, miktarlıkta ortak olduğu ve ikisinden birinin diğerinden, bir şeyle fazla olduğu söylenir. İkisinden yani artan ve eksilenden birinin zâtının diğerinin zâtı olmadığı, tıpkı artan ve eksilen şeyde zikredildiği üzere, açıktır. Mutlak miktarlık hakikatine gelince, siz bunun tek olduğunu ve artan ve eksilen şeye, yani miktarın makul ve türsel tabiatına, nispetinin eşit olduğunu kabul etmişsiniz. Dolayısıyla kuvvetlilik, zayıflık, artma ve eksilmenin tek bir zât hakkında imkânsız olması bunların tek bir türde imkânsız olmasını gerektirmez. Bununla ilk vecihle birlikte bir sarsma gerçekleşir. Zira onlar kuvvetli ve zayıf siyahlıkta bu ikisinin birbirinden ayrılmasının arazî bir itibarla olmadığına dolayısıyla fasıl itibariyle olduğuna dair delil getirmektedirler. Muhalif da buna karşı der ki, miktarda da bu söz konusu olabilir. Zira artan miktar, eksilen miktardan arazî bir şeyle fazla olmaz. Bu ikisi miktarda eşit oldukları gibi, ikisinden biri diğerinden kendinde nicelik olan miktarî bir şeyle fazla olur. Dolayısıyla sizin görüşünüze göre ikisini ayrı kılan şeyin fasıl olması gerekir. Bu nedenle, kendinde bir tür olarak her küçük miktar, herhangi bir küçüklüktür ve her büyük miktar da herhangi bir büyüklüktür. Bu da sizin kaidelerinize aykırı olduğu gibi, hakka da aykırıdır. Hem nasıl olmasın ki? İki miktardan biri, diğerinden ancak miktarlık hakikatinde eşit oldukları şeyin benzeriyle fazla olur. Miktar hususunda da ona eşit olduğuna rastlanır. Bu durumda ikisinden biri ancak eşit oldukları şeyin benzeriyle fazla olur. Nasıl olur da bu miktarın bir kısmı miktar olur da diğer kısmı miktar olmaz? Miktarı bölen fasıl olarak farz edilen her şey, miktarın tabiatı için arazîdir. Bu durumda farklılık miktar olmayan bir şeyde olur. Farklılık olarak görülen şey ancak miktarın tabiatında bulunur.

وأما في النوع فليس بحجة، فإنَّ الخصم يقول: النوع هو جامع للزائد والناقص والمتوسط. ولا يُشترط النوع في حقيقته بالثلاثة كما لا يُشترط في الأنواع طبيعة النوع المطلقة بما يختص به كل واحد واحد، والخطأ هاهنا إنَّما كان باعتبار أخذ الكلِّي مكان الجزئي. وإنَّا قد أشرنا إلى هذا فيما سبق، فلا نطوّل فيه.

ثم إذا حُقق عليهم الحال في المقدار ربّما يصعب عليهم، فإنَّ المشائين وإن منعوا الشدّة والضعف في المقدار ما منعوا فيه الزيادة والنقصان، فيقال لهم المقدار الزائد والناقص اشتركا في المقدارية، وزاد أحدهما على الآخر بشيء. أما أن ذات أحدهما أي الزائد والناقص ليس بذات الآخر ظاهر كما ذكر في الزائد والناقص. وأما حقيقة المقدارية المطلقة فقد اعترفتم بأنّها واحدة متساوية النسبة إلى الزائد والناقص أي طبيعة المقدار النوعية المعقولة. فصحّ أنّه لا يلزم من امتناع شدّة وضعف وزيادة ونقصان على ذات واحدة أن يمتنع في نوع واحد. وبهذا يقع الصدمة^٢ مع الوجه الأوّل، فإنَّهم احتجّوا في السواد الشديد والضعيف أنّ امتيازهما ليس باعتبار عرضي، فيكون باعتبار فصل. فيقول الخصم: في المقدار أيضًا يتوجّه هذا، فإنَّ المقدار الزائد ما زاد على الناقص بأمر عرضي، فإنَّهما كما تساويا في المقدار زاد أحدهما على الآخر بشيء مقداري هو كمّ في نفسه. فينبغي على رأيكم أن يكون الفارق بينهما الفصل، فيكون كلُّ مقدار صغير صغراً^٣ ما وكلُّ مقدار كبير كبراً^٤ ما نوعاً بنفسه، وهو يخالف قواعدكم ويخالف الحقّ. كيف وما زاد أحد المقدارين على الآخر إلّا بمثل ما ساوى^٥ معه في الحقيقة المقدارية، ويتفق أن يكون مساوياً^٦ له أيضًا في خصوص^٧ المقدار، فما زاد إلّا بمثل ما ساوى^٨ فكيف يكون قدرًا^٩ منه مقدارًا وقدرًا^{١٠} آخر ليس بمقدار؟ وكلّ ما يفرض فصلًا مقسمًا للمقدار^{١١} فهو^{١٢} عرضي لطبيعته، فيكون التفاوت في غير المقدار، والذي يشاهد من التفاوت إنَّما هو في طبيعة المقدار.

٨ خ، ر: مساو؛ د: ط: مساوي.
٩ هـ: مساو أيضًا حصول.
١٠ ل: سوى.
١١ ل: قدر.
١٢ ل: قدر.
١٣ د: للمقدار.
١٤ ل: هو.

١ د، ط، ل: وكأنّا.
٢ د، ط: لما.
٣ ل: الصدقة.
٤ خ: لم.
٥ خ، ر: صغيرا.
٦ خ، ر: كبيرا.
٧ ل: سوى.

Bu anlaşıldığında onların “Tek bir tûmelin tikellerinin, kuvvetlilik ve zayıflık itibariyle farklı oluşunun, tür bakımından olması gerekir.” şeklindeki delillendirmelerinin çeşitli vecihlerden dolayı geçersiz olduğu anlaşılır. Onların delillerinin artan ve eksilen miktarla geçersiz kılınması da bu cümledendir. Zira delilin artan ve eksilene, kuvvetli ve zayıfa nispeti eşittir. Biz yeteri kadar bunu konuşmuş olduk.

Bil ki, kuvvetlilik ve zayıflık itibariyle olan gidişin/sülûkun hakikatte bu ikisinden farklı olan bir ortaya ulaşmasına bir engel yoktur, tıpkı siyahlık ve beyazlık arasındaki kıızılık gibi. Sağlam fıtrat, kıızılığın zâtında ne zayıf bir siyahlık ne de bir beyazlık olduğuna hükmeder. Bilakis her bir siyahlık ve beyazlıkta birinden diğerine geçişte zayıf bir başlangıç bulunduğu gibi, diğerinden ilkinde geçişte de zayıf bir son bulunur. Orta olan için de bazen [daha kıızıl, açık kıızıl gibi] dereceler söz konusu olur. Oysa bizim sözümüz kıızıl gibi şeyler hakkında değil, eksik beyazlık veya eksik siyahlık gibi şeyler hakkındaydı. Duyu için beyazlıkla kıızılık ve tam beyazlıkla eksik beyazlık arasında nispet olduğu açıktır.

Konumuza dönüp, şöyle diyelim: Bazen kuvvetlilik ve zayıflık ifadeleri kullanılır ve bununla hem dillerin ve cumhurun örfünün gösterdiği şey hem de her dildeki mübalağa edatının delalet ettiği şey itibariyle olan tamlik ve eksiklik kastedilir. Her ne kadar onlar tasrih esnasında kuvvetlilik ve zayıflık lafzını “bir şeyin dayanma ve yavaş etkilenme gücü” olarak veya “dayanma ve etkilenme kuvvetinin azlığı” olarak kullansalar da bu başka bir şeydir. Dillerde mübalağa edatının kendisi için düzenlendiği şeye gelince, bu bir miktarın başka bir miktardan daha uzun veya daha büyük bir miktar olduğunu görüp söylemen ve tasdik etmen gibidir. Açıktır ki daha büyük (أكبر) ifadesindeki “daha” manasına veren elif (إ), mübalağa içindir. Nitekim o, burada ve onların şu sözlerinde olduğu gibi mübalağa için kullanılmıştır: Şu şey, daha hızlı, daha tatlı ve daha ekşidir. Benzerleri de böyledir. Biz örfe veya cumhurun ittifakına bağlanmıyoruz. Bilakis bizim gayemiz şu hususa dikkat çekmektir: Cumhura ancak bozukluğu açık olan şeylerde muhalefet edilir. Cumhura ait şey burhana uygun ise makbuldür. Cumhurun burhana ilişkin şahitliği iç tatmini artırır.

وإذا عُرف هذا عُلِمَ أنَّ احتجاجهم على أنَّ اختلاف جزئيات كلّي واحد بالشدة والضعف يجب أن يكون بالنوع فاسد لوجوه: ومن جملتها أنَّ حجتهم تنفسخ بالمقدار الزائد والناقص، فإنّها^١ متساوية النسبة إلى الزائد والناقص والشديد والضعيف وقد ذكرنا ما فيه كفاية.

واعلم أنّه لا مانع من^٢ أن يكون السلوك الذي هو^٣ بحسب الاشتداد والضعف يتأدّى إلى واسطة تخالفهما في الحقيقة كالحمرة بين السواد والبياض، فإنّ الفطرة السليمة تحكم بأنّ الحمرة في ذاتها ليست بسواد ضعيف^٤ ولا بياض، بل لكل واحد من السواد والبياض ضعيف يقع فيه أوّل شروع عند السلوك إليه وآخر تخلية عند السلوك عنه، وللواسطة أيضًا قد يكون مراتب، وكلامنا فيما مثل البياض الناقص أو السواد الناقص لا فيما مثل الحمرة، وظاهر^٥ للحسن النسبة ما بين البياض والحمرة وما بين البياض التام والناقص.^٦

ولنرجع ونقول: الشدة والضعف قد يُقال ويُعنى بها^٧ باعتبار ما تُوجيه اللغات وعُرف الجماهير وبحسب ما يدلّ عليه أداة المبالغة في كلّ لغة الكمالية والنقص؛ وإن كانوا يقولون لفظ الشدة والضعف عند التصريح على قوّة الشيء على الممانعة والتأني عن الانفعال^٨ أو على^٩ قلة تأتي الممانعة والتأني، وذلك أمر آخر. وأمّا^{١٠} الذي رتب له أداة المبالغة في اللغات فهو كما تجد وتقول وتصدق به أنَّ مقدارًا أطول من مقدار أو أكبر، وظاهر أنَّ الألف مثلاً^{١١} هاهنا للمبالغة، وكما أنَّ هاهنا للمبالغة^{١٢} ففي^{١٣} مثل قولهم: «إنّ شيء كذا أسرع وأحلى وأحمض» وما يشبه ذلك كذا. ولسنا نتمسك بالعرف أو اتّفاق الجماهير، بل غرضنا التنبيه على أنَّ الأمر الجمهوري لا يُخالف إلّا بأمر تبين فساده، أمّا إذا كان يوافق البرهان فهو مقبول ويزيد شهادة الجمهور بالبرهان طمأنينة.

٨ د، ط، ل: به.
٩ ل: الأفعال.
١٠ ل: وعلى.
١١ ل: أما.
١٢ خ، ر، ل - مثلاً.
١٣ ل - وكما أنّها هاهنا للمبالغة.
١٤ خ، ر: فهي.

١ ط، ل: فإنهما.
٢ د، ط، ل: عن.
٣ خ، ر - هو.
٤ د، ط: والتضعف.
٥ خ، ر - ضعيف.
٦ ل: فظاهر.
٧ ل: أو الناقص.

Bizim buradaki gayemiz şunu ortaya koymaktır: Daha kuvvetli ve daha zayıfla ilgili olarak çoğu kez keyfî hüküm verenlerin, örfe göre “daha kuvvetli” olana sığınmaları söz konusu olmaktadır. Bunun keyfiyetine işaret ettiğimizde bu sığınma zorlaşır. “Daha kuvvetli” olanın örfteki mübalağa itibariyle “daha ekşi ve daha hızlı”da bulunması gibi miktarlarda da bulunduğunu sana açıklamıştık. Tıpkı “daha uzun ve daha büyük” örneğinde olduğu gibi. İlâveten Meşşâîler “daha fazla” ile “daha ekşiği”, yukarıda zikrettiğimiz vecihlerle “daha kuvvetli” ile “daha zayıf”tan ayırmışlardır. Bu cümleden olmak üzere artan ve eksik olan ifadesi ancak eşitliğe ve fazlalığa sebep olan miktara veya eşit ve fazla miktarın tayinine götüren şeye işaret mümkün olduğunda kullanılır. “Daha kuvvetli ve daha zayıf” ise böyle değildir. Müsamaha yoluyla diyoruz ki, 3 ve 4 olması itibariyle 3 ve 4 arasındaki farklılık, düşünülür bir şeydir. Eşitlik nerede, farklılık nerededir? 3 ve 4 gibi sayı türlerinin her biri zikredildiği üzere basit türdür. 3, 2 ile kâim olmadığı gibi, 4 de 3 ile kâim olmaz. Eğer zihinde tafsil edilirse 3’ün ve 4’ün sûreti yok olur ve başka bir sûret hâsıl olur. Eşitliğe sebep olan miktarın tayini ve farklılığa sebep olan bir diğer miktarın tayini, süresiz niceliklere ait olan basit türlerde nasıl gerçekleşecektir? Maksat bu gibi şeylerde müsamahalı hareket etmemizdir. Onların, nicelikteki farklılığı “artan ve eksilen” ifadeleriyle; niceliğin dışındaki şeyleri de “kuvvetlilik ve zayıflık” ıstılahları ile ifade etmeleri mümkündür. Ne var ki bu ikisi arasında herhangi bir birleştirici vardır; o da mâhiyetin kendindeki tamlık ve eksikliktir. Zira biz tam ve eksik miktarın ikisinden birinin diğerinden miktarı bölen fasıl aracılığıyla değil arazî olarak fazla olmadığını açıklamıştık. Zira o, böldüğü şey için de arazîdir. Dolayısıyla miktarlardaki farklılık, miktarın kendisi sebebiyledir. Oysa fazlalık miktarın dışında değildir. Bilakis artmaya sebep olan şey, hakikatte, eşitliğe sebep olan şey gibidir. Farklı iki miktar arasındaki farklılık ancak miktarın tamlığı ve eksikliği itibariyledir. Tam ve eksik siyah arasındaki durum da böyledir. Zira bu ikisi siyahlıkta ortak olup, ister fasıl ister başka bir şey olsun, siyahlık dışındaki bir şeyde farklı olmaz. Çünkü farklılık, siyahlığın kendisindedir. Bunların tümünü birleştiren şey, mâhiyetteki tamlık ve eksikliktir.

وغرضنا هاهنا أنّ الذين يتحكّمون في الأشدّ والأضعف كثيراً ما يقع لهم الالتجاء عند توجّه الأشكال إلى الأشدّ الذي بحسب العُرف. فإذا أشرنا إلى كَيْفِيَّة ذلك فيصعب عليهم الالتجاء، ونبيّن^١ لك أنّ الأشدّ بحسب المبالغة العُرفيّة كما وُجد في الأحمض والأسرع وُجد^٢ في المقادير كالأطول^٣ والأكبر. ثمّ إنّ المشّائين فرّقوا بين الزائد والناقص والأشدّ والأضعف بوجوه ذكرناها فيما سلف. ومن جملتها أنّ الزائد والناقص إنّما يقال إذا صحّت الإشارة إلى قدر به، المساواة وزائد أو إلى ما يتأتّى تعيين قدر مساو وزائد، والأشدّ والأضعف ليس بكذا. فعلى تقدير المساواة نقول: إنّ التفاوت الذي بين الثلاثة والأربعة من حيث هما ثلاثة وأربعة معقولتان، فيمّاذا المساواة وفيماذا^٤ التفاوت؟ والأربعة والثلاثة وغيرهما من أنواع العدد كلّ واحد على ما ذكر نوع بسيط، لا يتكوّن الثلاثة بالاثنتين ولا الأربعة بالثلاثة، وإنّ فصل في الذهن يبطل صورة الثلاثة والأربعة ويحصل صورة أخرى. فكيف يتأتّى^٥ تعيين قدر به المساواة وآخر به التفاوت في الأنواع البسيطة للكمّيّات المنفصلة؟ والغرض إنّنا نسامح في مثل هذه الأشياء، ويجوز لهم الاصطلاح على أنّ التفاوت في الكمّ يصطلح عليه بالزائد والناقص وفيما سواه بالشدّة والضعف؛ إلّا أنّ بينهما جامعاً^٦ ما وهو التماميّة في نفس الماهيّة والنقص فيها^٧. فإنّنا قد بيّنا أنّ المقدار التامّ والناقص ما زاد أحدهما^٨ على الآخر بعرضي ولا فصل مقسّم للمقدار فإنّه عرضي أيضاً لما يُقسّمه. فالتفاوت في المقادير بنفس المقدار، وليس الزائد خارجاً^٩ عن المقدار، بل ما زاد به هو كما ساوى به في الحقيقة. فليس الافتراق بين المقدارين المتفاوتين إلّا بكماليّة المقدار ونقصه، وكذا بين السواد التامّ والناقص، فإنّهما اشتراكا في السواديّة وما افترقا في أمر خارج عن السواديّة فصلاً كان أو^{١٠} غيره^{١١}؛ فإنّ التفاوت في نفس^{١٢} السواديّة، فالجامع بين هذه الأشياء كلّها^{١٣} التماميّة والنقص في الماهيّة.

٨ خ، ر - فيها.
٩ ل - أحدهما.
١٠ ل: خارج.
١١ خ: أم.
١٢ خ، د، ر، ط: غيرها.
١٣ د، ط - نفس.
١٤ خ - كلها.

١ خ: ويتبين.
٢ د، ط: يوجد.
٣ خ، ر: الأطول.
٤ ل: قدرية.
٥ ل: فيمّاذا المساواة وفيماذا.
٦ د، ط: يأتي.
٧ ل: جامع.

Soru: Bu ikisi mâhiyette ortaklaşıp kemâl ve eksiklikte farklılaşıyor değil mi? Dolayısıyla bu ikisi mâhiyetin aslının dışındadır. Dolayısıyla farklılık haricî olarak gerçekleşir.

Cevap: Küçük ve büyük miktarın mutlak miktarda ortaklaşmaları; makul mutlak miktarda ise tamlık ve eksikliğin şart koşulmaması doğrudur. Fakat bu, zihinsel durum itibariyledir. Zihindeki şeyle âyandaki şey birbirine eşit değildir. Dolayısıyla âyanda, miktarın aslı ve tamlık bulunmadığı gibi, miktarın aslı ve eksiklik de bulunmaz. Bilakis büyük miktarın tamlığı, âyanda miktara sebep olan şeyin kendisi sebebiyledir. Küçük miktarın eksikliği de böyledir. Bu ikisinden her biri, âyanda tek bir şeydir.

Soru: Biz “İkisi arasındaki ayrışma fasıllardır.” sözümüzle bu tamlık ve eksikliği kastediyoruz.

Cevap: Kasıtlara ve ıstıhlara mâni yoktur. Öğrendiğin üzere, başka hakikatlerde bulunan faslın tabiatı cinsin tabiatını kendinde daha tam kılmaz, tıpkı siyahlık ve miktarda olduğu gibi. Başka fasılların sonucu sadece cinsin hakikatindeki kemâle dönük değildir. Şahin, doğan gibi hakikati farklı iki kuş türünden birinin faslı, hayvanlığının tamlığı olmadığı gibi, ikisinden birinin hayvanlığı diğerinden daha tam değildir. Diğer hayvanlar da böyledir. Artan ve eksilen miktar fasıllar itibariyle farklılaşmaz. Zira bu ikisinin hakikati, onun da kabul ettiği üzere, farklı değildir. Zikredilen tamlık fasıl diye kullanıldığında, bu farklı miktarlarda tür itibariyle olan bir farklılığı gerektirir, hatta daha kısa olan çizgi bir tür, daha uzun olan çizgi başka bir tür olur. Fasılların farklılığı türün farklılığından başka bir şey olmayı gerektirir. Tüm bunların ilimlerdeki kullanımı farklıdır ve bu ya ikinci bir kullanım olur ya da bizzat sözün nakzedilmesi olur. Bu tamlık bazen dillerde mübalağa edatıyla gösterilen şeydir. Kimi insanların tutunduğu “Miktarda artma olmaz.” önermesine gelecek olursak, burada “Bir çizgi [diğer] bir çizgiden daha fazla çizgidir.” ifadesi söylenemez. Dahası, bu kimse bir çizginin diğer bir çizgiden daha uzun olduğunu kabul etmektedir. Çizgi herhangi bir uzunluktur.

سؤال: أليس^١ اشتراكا في الماهية وافتراقا بالكمال والنقص؟ فهما^٢ خارجان عن أصل الماهية، فوقع التفاوت بالخارج.

جواب: أمّا أنّ المقدار الصغير والكبير اشتراكا في المقدار المطلق وأنّ المقدار المطلق^٣ المعقول غيرُ مشروط فيه الكمال^٤ والنقص صحيح، ولكن هذا بحسب الأمر الذهني. وليس بسواء ما في الذهن وما في العين، فليس في الأعيان أصلُ مقدار وكمال وأصلُ مقدار ونقصان، بل كمالية المقدار الكبير بنفس ما هو به مقدار في الأعيان، وكذا نقص الصغير، وكلّ واحد منهما في الأعيان شيء واحد.

سؤال: نحن نعني بقولنا «إنّ الامتياز بينهما بفصل» هذه الكمالية والنقص.

جواب: العنايات^٥ والاصطلاحات لا مانع عنها، وقد علمت أنّ طبيعة الفصل في الحقائق الأخرى لا تجعل طبيعة الجنس^٦ أتمّ في نفسه كما في السواد والمقدار، ولا يرجع حاصلُ الفصول الأخرى إلى كمالية في حقيقة^٧ الجنس فحسب. والطيران المختلفان في الحقيقة كالصقر والبازي وغيرهما^٨ من الأنواع مثلاً ليس فصلٌ أحدهما كمالاً حيوانية وليس أحدهما أتمّ حيوانية من الآخر، وهكذا حيوانات أخرى. والمقدار الزائد والناقص لا يختلفان بالفصول إذ ليس حقيقةًهما مختلفةً باعترافه أيضاً، فإذا اصطُح على تسمية التمامية المذكورة فصلاً فيلتزم في المقادير المتفاوتة^٩ الاختلاف بالأنواع حتّى يكون الخطّ الأصغر نوعاً والأطول نوعاً آخر، ويلتزم^{١٠} باختلاف الفصول دون اختلاف النوع. وكلّ ذلك يخالف اصطلاحه في العلوم، ويكون ذلك إمّا اصطلاحاً ثانياً أو مناقضة^{١١} لقول نفسه، وهذه الكمالية هي التي قد يُدلّ عليها في اللغات بأدوات المبالغة. وأمّا الذي يتمسك به بعضُ الناس بأنّ المقدار لا أشدّية فيه فإنّه لا يقال: «إنّ خطأ هو أشدّ من خطأ» ثمّ يعترف بأنّ^{١٢} خطأ أطول من خطأ والخطّ طول ما.

٧ ل: تحقيق.
٨ ط، ل: أو غيرهما.
٩ خ، ر: المختلفة.
١٠ أو يلتزم.
١١ خ: متناقضة.
١٢ ل: بل.

١ د: إلينا.
٢ د، ل: فهما.
٣ ل - وأنّ المقدار المطلق.
٤ ل: مشروط بالكمال.
٥ خ، ر: جواب هذه الغايات.
٦ د، ط، ل: جنس.

Daha uzun ise uzunluk bakımından daha fazla olan yani uzunluğu daha tam olandır. Bu kimseyi aldatan şey, dillere bakmak olmuştur. Mübalağa edatı bazen lafız itibarıyla tek bir manada dile girer. Başka bir isim itibarıyla girmez. Nitekim “daha fazla çizgi” denmez “daha uzun çizgi” denir. Her ne kadar meşhur şeylerin hilafına ancak burhanla hüküm verilse de hakiki şeylerin tashihinde örfteki mecazî şeylerle yetinilmez.

Onların “Cevher daha kuvvetli ve daha zayıfı kabul etmez, zira cevher bir konuda olmayan mevcuttur ve bu, farklılaşmaz ve değişmez.” şeklindeki ifadeyle yetinmeleri sağlam değildir. Zira bu ifade cevherin tanımı değildir. Dolayısıyla cevherliğin manası bundan başkadır. Dahası varlığın itibarî şeylerden olduğu açıklandığında bu durumda illet malulünden ancak mâhiyeti bakımından önce gelir. Bu durumda malulün cevheri, illetin cevherinin gölgesidir. İlet ve malul her şeyde ortaklaştığı halde, illetin cevherliği malulün cevherliğinden daha öncedir. Malulde bulunan her şey illetten alınmıştır ve onun gölgesi gibidir. Dolayısıyla alınan bu şey illette daha önce vardır. Bazı yerlerde “Cismanî cevherler aklî şeylerin gölgesi gibidir.” şeklindeki sözümlüğün manası işte budur. Dolayısıyla bu ikisi cevherlikte nasıl eşit olabilir? Yani varlık zihnidir. Dolayısıyla önce gelme ancak mâhiyet itibarıyla değildir. Bu nedenle illetin cevherliği, malulün cevherliğinden önce gelir. Platon ve kadîm filozofların görüşü işte budur. Onlar bir nefsin kendi cevherinde diğer bir nefisten daha kuvvetli olmasını mümkün görürler. Bu fasılla alakalı şeylerin bir kısmını farklı yerlerde ihtiyaca göre zikrettik, oralara bakılsın.

والأطول هو الأشدّ طولاً أعني الأتمّ طولاً، إنّما غرّه النظرُ إلى اللغات. وقد يدخل أداة المبالغة في لغة على معنًى باعتبار لفظ ولا تدخل باعتبار اسم آخر كما لا يقال «أشدّ خطيّة» ويقال إنّ «أطول»، والأمور الحقيقيّة لا ينبغي أن يُقتصر في تصحيحها على مجازي العُرف وإن كانت الأمور المشهورة لا يُحكّم بخلافها إلّا ببرهان أيضاً.

وأما اقتصارهم في «أنّ الجوهر لا يقبل الأشدّ والأضعف لأنّه الموجود لا في موضوع ولا يختلف هذا ولا يتفاوت» ليس بمتين؛ لأنّ هذا ليس بحدّ للجوهر، فمعنًى^١ الجوهرية غير هذا. ثمّ إذا بُيّن أنّ الوجود من الأمور الاعتباريّة فلا^٢ يتقدّم العلة على المعلول إلّا بماهيّتها، فجوهر المعلول ظلّ لجوهر العلة، والعلة جوهرية أقدم من جوهرية المعلول وكلّ أمر يشترك فيه العلة والمعلول، وما في المعلول مستفاد من العلة وهو كظلّ له فهو في العلة أقدم، وهذا معنى قولنا في بعض المواضع «أنّ الجواهر الجرمانية كظلّ^٣ للأمور العقلية»، فكيف ساواها^٤ في الجوهرية، أي إنّ الوجود ذهنيّ فليس التقدّم إلّا بالماهية، فيتقدّم جوهرية العلة على^٥ جوهرية المعلول وهو مذهب أفلاطون^٦ والأقدمين^٧، وهم يجوزون أن يكون نفس أقوى من نفس في جوهرها، وقد ذكرنا طرفاً في أمور تتعلّق بهذا الفصل في مواضع متفرقة بحسب الحاجة فليطلب.

١ ل: اعتبار.

٢ ل: بمعنى.

٣ خ، ر: ولا.

٤ خ: لظل.

٥ ل: يساواها.

٦ ل - جوهرية العلة على.

٧ خ، ر: أفلاطون.

٨ ل: والأقدمون.

ÜÇÜNCÜ MEŞRA‘

VARLIĞIN TAKSİMLERİNE DAİR

Fasıl: Önce Gelen ve Sonra Gelen

Burada belirteceğimiz şeylerden biri de şudur: Mevcut, önce gelen/mütekaddim ve sonra gelen/müteahhir kısımlarına ayrılır. Önce gelme zaman bakımından, şeref ve fazilet bakımından ve mertebe bakımından olabilir. Her tertipte, önce gelenin sonra gelen durumuna düşmesi söz konusu olabilir. Bu onun zâtından dolayı değil, tertibe ne açıdan bakıldığıyla alakalıdır.

Onlar önce gelen şeyi, tabii tertibe ve konumsal tertibe göre taksim etmişlerdir. Konum (*vaz'*) bakımından önce gelen şey, tıpkı mihrap yönünü dikkate alan kimseye nispetle, imamın cemaatten önce gelmesi gibi mekân (*hayyiz*) itibariyle olur. Kapıyı dikkate alan kimseye nispetle, kapıya yakın olan cemaat, imamdán önce gelir. Tabii tertibe gelince o, tıpkı illetler ve maluller, sıfatlar ve mevsuflar ve birbirini gerektiren cinsler gibi konumları itibariyle değil tabiatları itibariyle silsilede bulunan her bir tertiptir. Sen en aşağıdaki malulü dikkate aldığında nihayetinde en yüksek illete ulaşır ve sonuncu illeti bulursun. İletten aşağıya doğru inmeye başlarsan en yüksek [ileti] ilk olarak bulursun, nitekim cinslerin cinsinde, türlerin türünde ve sair durumlarda böyledir. Silsiledeki teklerin bir araya geldiği yerde bu silsileye göre sonluluk burhanı bina edilir.

Önce gelmenin bir kısmı tabiat bakımındandır, tıpkı dayanağı yok olduğunda imkânsız olan bir şeyin dayanağının o şeyden önce gelmesi gibi. Bu şeyin, 1'in 2'den ve kürsünün sûretinin kürsüden önce gelmesi gibi, mücerret varlığı itibariyle dayanağından önce gelmesi gerekli değildir.

Önce gelmenin bir kısmı da zât bakımındandır, tıpkı şeyin varlığını gerektirenin o şeyden önce gelmesi gibi. Üstelik, bu önce gelen şeyler kendisinden sonra gelen şeylerle bir araya geldiğinde ve sıralı bir silsile yapıldığında bunlardaki önce gelme, tabii tertibe göre olan önce gelmeye döner. Tabii tertibe göre önce gelme, tabiat bakımından önce gelmeden başkadır.

المشروع الثالث

في كلام في تقاسيم الوجود

فصل: في المتقدم والمتأخر

ومما نذكر هاهنا أنّ الموجود ينقسم إلى متقدّم ومتأخّر. فمن المتقدّم^١ ما بحسب الزمان، ومنه ما بالشرف والفضيلة، ومنه ما بالمرتبة^٢. ومن خاصيّة كلّ ترتيب أن يتقلب متقدّمه^٣ متأخراً، لا في نفسه بل بحسب أخذ الآخذ.

وقسموه إلى رُتبي طبيعي ورُتبي وضعي، أمّا الوضعي فهو بحسب الأحياز كتقدّم الإمام على المأموم بالنسبة إلى الآخذ من قبل المحراب، أمّا بالنسبة إلى الآخذ من الباب يكون الأقرب إلى الباب أقدم^٤ هذا. وأمّا الطبيعي فهو كلّ ترتيب في سلاسل بحسب طبائعها لا بحسب الأوضاع كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات وكالأجناس المترتبة، فإنك إذا أخذت من المعلول الأدنى انتهيت في الأخير إلى العلة الأعلى فوجدتها الآخرة؛ وإذا ابتدأت في النزول وجدت الأعلى أول، وهكذا في جنس الأجناس ونوع الأنواع وغيرهما، وعلى هذه السلاسل يُبنى^٥ برهان النهاية عند اجتماع آحادها.

ومن التقدّم ما هو^٦ بالطبع كتقدّم^٧ ما يتوقّف عليه الشيء الذي يمتنع بعده الشيء^٨ ولا يجب بمجرد وجوده عليه^٩ كتقدّم^{١٠} الواحد على الاثنين وكتقدّم^{١١} صورة الكرسي^{١٢} عليه.

ومن التقدّم ما هو بالذات كتقدّم ما يجب بوجوده الشيء عليه. ثم إذا جمعت هذه المتقدمات مع متأخراتها وجعلت سلسلة مرتبة رجع^{١٣} التقدّم فيها إلى التقدّم^{١٤} الرتبي الطبيعي. والتقدّم الرتبي الطبيعي غير التقدّم بالطبع،

٩ ل: لتقدّم.
١٠ د، ط، ل - الشيء.
١١ ل - عليه.
١٢ خ: لتقدّم.
١٣ خ: ولتقدّم.
١٤ خ: الكرسي.
١٥ خ: ر: رجعت.
١٦ د + فيها إلى التقدّم.

١ ل: التقدّم.
٢ ل، هـ: بالرتبة.
٣ د: متقدّمه.
٤ د - إلى.
٥ د، ط + من.
٦ خ، ر: أمّا.
٧ د، ط: يبنى.
٨ د - هو.

Zira tabiat bakımından önce gelme, dikkate alan kimsenin alması itibariyle değildir ki onun önce geleni sonra gelene dönsün. Tabiat bakımından önce gelen şeyler ve sonra gelen şeyler bir araya geldiğinde veya silsilenin başlangıcı itibariyle tabiat bakımından olanların dışındakiler bir araya geldiğinde, bu tabii tertip olur.

Bahisler ve Tahkik:

“Her şeyden önce gelme” lafzının tevâtü’ yoluyla mı tevâtü’den başka bir yolla mı [yüklendiği] sorusuna gelecek olursak, burada insanlar arasında görüş farklılığı vardır. Müteahhirûnun çoğu onu, teşkik yoluyla değil tümü hakkında tek bir manada söylenen/yüklenen bir lafız olarak almışlardır. Onlardan bazıları şöyle demiştir: “Bunun manası şudur: Önce gelen şey, önce gelen olması itibariyle sonra gelen şeyin sahip olmadığı bir şeye sahiptir. Sonra gelenin sahip olmadığı bu şey, sadece önce gelen için söz konusudur.” Bu, doğru değildir. Zira “zaman bakımından önce gelenin” -ki bu sonra gelen şeyin varlığından önce yoktur- zaman bakımından önce geldiğinde şüphe yoktur. Sonra gelen için söz konusu olan zaman, önce gelen için mevcut değildir, tıpkı önce gelen için söz konusu olan zamanın, sonra gelen için söz konusu olmadığı gibi. Eğer önce gelenin müddetinin, sonra gelenin müddetini kapsadığı itibara alınırsa, bunu gelecekteki önce gelen şey ve sonra gelen şey iptal eder. Dahası, onun mutlak olarak söylediği “Sonra gelen için söz konusu olan şey, ancak önce gelen için söz konusu olduğunda var olur.” sözü doğru değildir. Zira bazen, tıpkı İlk Yaratıcıdan sonra gelen yaratılmış şeyler için söz konusu olan imkân gibi sonra gelen için söz konusu olan birçok şey, önce olan için var olmadığı halde var olur. Dolayısıyla sonra gelen şeyin, kendisinde önce gelmenin bulunduğu şeyle kayıtlanması gerekirdi. Bu ihtiyatla zaman ve diğeri konusunda söylediklerimiz bunu geçersiz kılar.

Bir ilim müntesibi şöyle demiştir: “Önce gelme (*tekaddüm*) çeşitlerinin tamamı şu hususta ortak: Önce gelmeye sebep olan şeyin önce gelen şey için var olması, sonra gelen şey için var olmasından daha uygundur.” Oysa bu doğru değildir. Zira zaman bakımından önce gelen [zaman bakımından] sonra gelenden, onu daha önce gelmesini sağlayan, daha evla bir şey barındırmaz. Herhangi bir zaman açısından bakılacak olursa biri diğerinden daha evla değildir.

فإنَّ التقدّم بالطبع ليس بحسب أخذِ الآخذِ ليرجع متقدّمه متأخراً. وأمّا متقدّمات ومتأخّرات بالطبع إذا جُمعت^١ أو غيرُ ما بالطبع بحسب الابتداء من السلسلة تكون ترتيباً طبيعياً.

أبحاث وتحقيق:

وأمّا أنّ لفظة^٢ «التقدّم على الجميع» هل هي^٣ بالتواطؤ أو بغير التواطؤ وقع للناس فيه اختلاف آراء، وأكثر المتأخّرين أخذوا أنّها واقعة على الكلّ بمعنى واحد لا^٤ أنّه بالتشكيك^٥. وقال بعضهم: «إنّ ذلك المعنى هو أنّ المتقدّم بما هو متقدّم له شيء ليس للمتأخّر، ولا شيء للمتأخّر إلّا وهو موجود للمتقدّم» وهذا غير مستقيم، فإنّ المتقدّم زماناً الذي بطل قبل وجود المتأخّر لا شك^٦ أنّ تقدّمه بالزمان، والذي للمتأخّر من الزمان لم يُوجد للمتقدّم كما أنّ ما للمتقدّم من الزمان ما وُجد للمتأخّر، وإن اعتبر باشمال مدّة^٧ المتقدّم على ما^٨ للمتأخّر يطله المتقدّم والمتأخّر في المستقبل. ثمّ^٩ على الإطلاق قوله: «ولا يُوجد شيء للمتأخّر إلّا وقد وُجد^{١٠} للمتقدّم» ليس بصحيح، فقد يُوجد كثير من الأشياء للمتأخّر ولا تُوجد للمتقدّم كالإمكان للمبدعات المتأخّرة عن^{١١} المبدع الأوّل، فكان ينبغي أن يقيده بما فيه التقدّم، وهو مع^{١٢} هذا الاحتياط يطله ما قلنا من الزمان وغيره.

وقال بعض من ينسب^{١٣} إلى العلم: «إنّ جميع أصناف التقدّم اشتركت في أنّه يُوجد للمتقدّم الأمر الذي به التقدّم أولى من التأخّر»^{١٤}. وهذا ليس بصحيح، فإنّ المتقدّم بالزمان ليس شيء فيه أولى منه بالتأخّر ممّا يقع باعتباره التقدّم؛ أمّا بالنسبة^{١٥} إلى زمان ما فليس بأحدهما^{١٦} أولى منه إلى الآخر،

٩ ل - ثم.
١٠ خ، ر: يوجد.
١١ خ، ر: على.
١٢ د، ط، ل: التقدّم ومع.
١٣ د، ط، ل: يتسبب.
١٤ ل: المتأخّر.
١٥ د، ط، ل: النسبة.
١٦ خ، ر: أحدهما.

١ د، ط: اجتمعت.
٢ ل: لفظ.
٣ خ، ر: هو.
٤ د، ط: إلّا.
٥ خ: بالتشكيك.
٦ د: يشك.
٧ خ: هذه؛ د: مدت.
٨ ل - ما.

Özel zaman açısından bakılacak olursa, bunda ikisi de farklı olur. Dolayısıyla her ikisi için de önce olma söz konusu olmaz ki, bunda [biri için] bir evleviyet söz konusu olsun. Bu evleviyetin önce gelme itibariyle olduğu söylenemez. Zira talep edilen, önce gelme anlamıdır. Dahası önce gelen ve sonra gelen iki şey mevcut olduğunda önce geliyor oluşun ikisinden birine daha evla olduğunun söylenmesi doğru değildir. Çünkü birisi, ikinciye nispetle zamanla bağlantılı olan tüm yönlerden önce gelendir. İkincisi diğerine nispetle tüm yönlerden sonra gelendir. “Bu ikisinden biri önce gelen, diğeri sonra gelendir. Bu ikisi üçüncüye nispetle önce gelendir. Fakat ikisinden biri önce gelen olması itibariyle buna evladır.” denildiği vakit bunlarla birlikte bir üçüncü yoktur ki, iki kural halinde zikrettiğimiz şeye göre söylensin de tikelleri arasında ortak olan ve manası bilinmeyen bir önce gelme konusu, kendi manasının tarifinde alınsın!

Bazı insanlar önce gelmenin bütüne ortaklık yoluyla söylendiğini zan etmiştir. Doğrusu şudur: Bunun bir kısmına tek bir mana ile, diğer bir kısmına nispetle ortaklık veya mecaz yoluyla söylenmesidir. Hakiki önceliğe gelince, bu zât itibariyle ve tabiat itibariyle olan önceliktir. Her ikisi, bir şeyin zâtının diğer şeyin zâtından önce gelmesinde ortaktır. Tam olsun ya da olmasın illetin zâtının ve varlığının, malulden önce gelmesi gerekir. Dolayısıyla önce gelme lafzı her ikisi için de tek bir manadadır.

Zamansal önce gelme örf açısından en meşhuru olsa da önce gelme ve sonra gelme ilk kasıtlı iki şeyin zamanları arasında söz konusudur. Keykubat zaman itibariyle Lohrasb’dan önce geldiğinde onun önce gelmesi zâtı itibariyle değil, aksine Keykubat’ın zamanı Lohrasb’ın zamanından önce geldiği içindir. Önce gelme ve sonra gelme, iki şahsa ikinci kasıtlı eklenir. Oysa asıl olan, iki zaman arasında olandır. Biz özellikle bu kitapta zamanın başka bir zamandan önce gelmesinin başka bir şeyle değil sadece tabiat itibariyle olduğunu açıklamıştık. Zira önce gelen zaman, daha önce belirtildiği üzere, sonra gelen zamanın illetidir. Açıktır ki zaman, başka bir zamandan zaman itibariyle önce gelmez. Zira zamanın bir zamanı yoktur. İki zaman arasında olan şey, tabiat itibariyle önce gelmeye döner.

وأما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه، فليس موجوداً لكليهما حتى يقع الأولوية فيه. ولا يمكن أن يقال إن هذه^١ الأولوية بحسب التقدم فإن المطلوب معنى التقدم. ثم إذا كان اثنان متقدم ومتأخر لا يصح أن يقال المتقدمية بأحدهما أولى، فإنه^٢ بالنسبة إلى الثاني متقدم من جميع الوجوه مما يتعلق بالزمان، والثاني بالنسبة إليه متأخر من جميع الوجوه. وليس معهما ثالث إذا قيل: «أحدهما متقدم والآخر متأخر ليقال كلاهما متقدمان بالنسبة إلى ثالث، ولكن أحدهما بالمتقدمية أولى» على أن ما ذكرنا من الضابطين أخذ التقدم المطلوب الذي خفي معناه^٣ المشترك بين جزئياته في تعريف معناه.

وظن بعض الناس أنه يقع على الكل بالاشتراك، والحق أنه على البعض بمعنى واحد وبالنسبة إلى بعض آخر بالاشتراك أو بالتجاوز. أما الحقيقي فهو ما بالذات وما بالطبع وكلاهما اشتراكاً في تقدم ذات شيء^٤ على ذات آخر^٥، فإن العلة سواء كانت تامة أو غير تامة يجب أن يتقدم ذاتها ووجودها على المعلول، فلفظة التقدم عليهما^٦ بمعنى واحد.

وأما التقدم الزماني^٧ فهو وإن^٨ كان من حيث العرف الأشهر^٩، إلا أن التقدم والتأخر بالقصد الأول بين زمانيهما، وكيفباز إذا تقدم على لهراسب^{١٠} بالزمان فليس تقدمه بذاته^{١١} بل لأن زمان كيفباز متقدم^{١٢} على زمان لهراسب^{١٣}، فالتقدم والتأخر يلحقان بالشخصين بالقصد الثاني، والأصل ما بين الزمانين. ونحن في هذا الكتاب خاصة قد بينا أن تقدم الزمان على الزمان إنما هو بالطبع لا غير، فإن الزمان المتقدم علة للزمان المتأخر على ما سبق، وظاهر أن الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان. فأما ما بين الزمانين فيرجع^{١٤} إلى التقدم بالطبع،

١ ل: هذا؛ هـ: ولا يمكن أن هذه.

٢ ل + ليس.

٣ ل: منشأه.

٤ خ، ر: الشيء.

٥ ل: الآخر.

٦ ل: عليها.

٧ خ، ر: بالزمان.

٨ خ: إن.

٩ د، ط، ل: أشهر.

١٠ خ: كهراسب.

١١ خ، ر: بالذات.

١٢ خ، ر: يتقدم.

١٣ خ: كهراسب.

١٤ ل: يرجع.

İki fert arasındaki önce gelme, mecazîdir. Zira önce gelme ve sonra gelme bu iki şahsın zâtları arasında değil zamanları arasındadır. Ancak zamansal önce gelen şeyin, tıpkı babanın katkısı gibi sonra gelen şeyin varlığına bir katkısı vardır. Böylelikle bu da tabii önce gelmeye döner.

Konumsal tertibe göre önce gelme, her ne kadar mekâna nispet edilse de o da zamanla ilişkilidir ve zaman tarifine dahil edilir. Zira Hemedan, Bağdat'tan ne bu ikisinin zâtları ne de hayyiz ve mekânları itibariyle değil aksine Horasan'dan Hicaz'a doğru giden kimseye nispetle öncedir. Zira giden bu kimse, ilk olarak Hemedan'a ulaşır. Bizim "İlk olarak Hemedan'a ulaşır." sözümüz, "Giden kimsenin oraya ulaşma zamanı, Bağdat'a ulaşma zamanından öncedir." anlamına gelir. "Hareketin diğer bir hareketten önce gelmesi, ikisinden birinin mesafesinin diğerinden önce gelmesi sebebiyledir." şeklindeki ifade doğru değildir. Zira tek bir mesafede tekrar sebebiyle hâsıl olan iki hareketten biri, iki mesafe ortak olmasına rağmen, diğerinden önce gelir. Dahası, tabii tertibe göre önce gelen şeyin bir mesafesi yoktur. Silsilenin iki tarafından biri, zâtı itibariyle değil, alan kimsenin alması itibariyle önce olarak alınır. Aşağıdan başladığında silsilenin yukarısı, sonra gelen olur. Açıktır ki bu başlangıç, mekânsal değil aksine zamansal başlangıç itibariyle bir başlangıçtır. Dolayısıyla bir kimsenin, zamanı önceden, zamansal bir başlangıç olarak alması itibariyle, zaman bir şekilde, mertebe bakımından önce gelmenin tarifine dahil edilir. Bunun sonucu da zamana döner. Zamansal olan için söz konusu olan bizzat önce gelme, önce gelen ve sonra gelen olarak alınan şeydir. Zamanın sonucu da tabiata döner.

Şeref itibariyle önce gelmede mecaz ya da ortaklık bulunur. Mecaz yoluyla olanı, bazen fazilet sahibi kimsenin meclislerde veya işlere başlamada önce gelmesi itibariyle olanıdır. Fazilet, bir işe başlamada veya bir makama atanmada önce gelmeye sebep olduğunda, tıpkı âdetde sebep isminin sonuç yerine kullanılmasında olduğu gibi, önce gelme ismiyle isimlendirilir. Bu takdire göre bunun sonucu ya mekâna ya da zamana döner. Mekân da zamana döner. Sonunda da daha önce geçen şeye [zaman itibariyle olan önce gelmeye] döner.

وأما ما بين الشخصين فمجازي إذ التقدّم والتأخّر بين زمانيهما لا بين ذاتيهما، إلا أن يكون المتقدّم الزماني له مدخل في وجود المتأخّر كالأب، وحينئذ يرجع إلى التقدّم الطبيعي أيضًا.

وأما الرتبي الوضعي وإن كان ينسب إلى المكان^١ فهو متعلّق بالزمان أيضًا وللزمان مدخل فيه، فإن همدان قبل بغداد لا بذاتهما ولا باعتبار الحيّز والمكان، بل بالنسبة إلى القاصد من خراسان إلى الحجاز^٢، فإنّه يصل أولاً إلى همدان، ومعنى قولنا: «يصل أولاً إلى همدان» أي زمان وصوله إليها قبل زمان وصوله إلى بغداد، وليس بصحيح ما يقال: «إنّ تقدّم الحركة على الحركة إنّما يكون بسبب تقدّم مسافة^٣ إحداها على الأخرى»، فإنّ الحركتين الحاصلتين بالتكرار في مسافة واحدة يتقدّم إحداها على الأخرى مع اتّحاد المسافتين. ثمّ الرتبي الطبيعي لا مسافة فيه ويؤخذ أحد طرفي السلسلة متقدّمًا لا في ذاته، بل باعتبار أخذ الآخذ؛ فإذا ابتداء من الأدنى يصير الأعلى متأخّرًا وظاهر أنّ هذا الابتداء ليس مكانيًا، بل إنّما هو ابتداء بحسب شروع زماني؛ فللزمان مدخل بحسب أخذ الآخذ أولاً^٤ من مبدأ زماني في التقدّم الرتبي كيف كان. فحاصل هذه يرجع^٥ أيضًا إلى الزمان، فالتقدّم بالذات لزماني ما يؤخذ متقدّمًا ومتأخّرًا^٦، وحاصل الزمان يرجع^٧ أيضًا إلى الطبع.

وأما ما بالشرف فهو إمّا فيه تجوّز أو اشتراك. أمّا التجوّز فباعتبار أنّ صاحب الفضيلة ربّما يقدّم في المجالس أو في الشروع في الأمور. والفضيلة إذا كانت^٨ سببًا لتقديمه في الشروع أو في المناصب سميّ باسم التقدّم كما جرت العادة^٩ بإقامة اسم السبب مكان المسبّب، فيرجع حاصله^{١٠} على هذا التقدير إمّا إلى المكان أو إلى^{١١} الزمان، والمكان أيضًا يرجع إلى الزمان، ويرجع في الأخير إلى ما سبق.

٨ د، ط: يوجد.
٩ د، ط، ل: متقدّم ومتأخّر.
١٠ د، ط، ل: رجع.
١١ خ، ر: كان.
١٢ د، ط، ل: عادتهم.
١٣ ل: حاصلة.
١٤ د، ط، ل - إلى.

١ ل: المكاني.
٢ ل: حجاز.
٣ ل: هو بسبب مسافة.
٤ د، ط: يوجد.
٥ د: ولا.
٦ د، ط، رجع؛ ل: راجع.
٧ ل - أيضًا.

Eğer böyle olmazsa bu durumda önce gelme, isim ortaklığı ile şeref itibarıyla olan şeye ve diğerine göre yüklenir. Söz konusu kısımlarla ilgili önce gelmenin, ortaklık yoluyla olduğunu söyleyen kimse daha önce geçtiği üzere hata eder.

Zikrettiğimiz hususlar senin için açık hale geldiyse bilirsın ki, hakikat itibarıyla önce gelme ister zât bakımından olsun ister tabiat bakımından olsun sebeplilik bakımından önce gelmeden başkası değildir. Önce gelen şey sonra gelen şeyle paraleldir. Eş zamanlı olan da böyledir. Aralarında zamansal öncelik ve sonralık bulunmayan her iki şey eş zamanlı değildir. Zira tümüyle ayrıık olan şey zaman bakımından Zeyd'den önce ve sonra gelmediği gibi, onunla eş zamanlı da değildir. Bunun dışındakiler de böyledir. Hakikat itibarıyla eş zamanlı olan iki şeyin, konum ve mekân bakımından ortak olan iki şeyin, iki mekândan ibaret olması gibi iki zaman olması gerekir. Tabiat bakımından eş zamanlı olan iki şey, bazen görelî olması itibarıyla iki görelide olduğu gibi, birbirine denk olur. Şu itibarla ki, bunlar ya tek bir illetten sâdır olarak ya da tek bir cinsin altında bulunan iki tür ve bu ikisi gibi bir şey olarak iki görelî olur. İki şeyin tüm yönlerden eş zamanlı olması mümkündür. Oysa iki şeyin tüm yönlerden mekânda ortak olması mümkün değildir. Bilakis bir kısım cisimler, mesela Zeyd ve Amr, önden veya arkadan gelen kimseye nispetle aynı mekânda olduğunda bu ikisi tek bir yönden aynı mekânda olur. Bu ikisi böyle olduğunda zarurî olarak ikisinden biri sağdan veya soldan gelen kimseye nispetle önce gelir. Tümel basit cisimlerde ise eş mekânlılık tasavvur edilmez.

Fasıl: Birlik, Çokluk ve Bu İkisinin Ekleri

İşaret ettiğimiz üzere, bir hakiki olarak tarifi olmayan şeylerdendir. Bir, kendisini bir kılan cihet itibarıyla bölünmez. Bazı birler mutlak olarak birdir ve tüm yönlerden bölünmeyen bir şeydir. Yani bir niceliksel cüzlere bölünmez; tümelin tikellerine bölündüğü gibi tikellere bölünmez ki böylece tabiatı çoğalsın. O ne bilfiil ne bilkuvve ne aynî ne de vehmî tanımsal cüzlere bölünür. Bu “bir”in kuralı onun tabiatı bakımından hiçbir yönden sayısal bir şeyin elde edilmesinin doğru/mümkün olamamasıdır.

وإن لم يكن كذا فيكون الوقوع على ما بالشرف وعلى غيره باشتراك الاسم، وأخطأ مَنْ قال إن لفظ التقدّم على الأقسام المذكورة بالاشتراك لِمَا^١ سبق.

وإذا تبين لك ما ذكرناه تعلم^٢ أن لا تقدّم بالحقيقة غير التقدّم بالعلية كان بالطبع أو بالذات. والمتأخّر بإزاء المتقدم وكذا «مع». وليس كلّ شيءين ليس بينهما تقدّم وتأخّر زمني هما معًا زمانًا، فإنّ المفارق بالكلية لا يتقدّم على زيد زمانًا ولا يتأخّر وليس معه بالزمان أيضًا، وكذا غيره. فاللذان هما معًا في الزمان بالحقيقة يجب أن يكونا زمانين كما أنّ اللذين^٣ هما معًا في الوضع والمكان هما مكانيتان،^٤ واللذان هما معًا بالطبع^٥ قد يكونان متكافئين كالتضايفين من حيث هما متضايغان إمّا أن صدرًا عن علّة واحدة أو هما نوعان تحت جنس واحد ونحوهما. ويصحّ أن يكون شيئان هما معًا في الزمان من جميع الوجوه، ولا يصحّ أن يكون شيئان هما معًا في المكان من جميع الوجوه، بل من الأجسام ما يكون معًا من وجه واحد كزيد وعمره وإذا^٦ كانا معًا بالنسبة إلى مَنْ يأتي من خلف أو قُدّام، وإذا كانا كذا فبالضرورة يتقدّم أحدهما بالنسبة إلى مَنْ يأتي من^٧ اليمين أو اليسار،^٨ والبسائط الكلّية من الأجسام فلا يتصوّر المعية فيها.

فصل: في الوحدة والكثرة ولواحقهما

الواحد كأنّا قد أشرنا إليه أنّه من الأمور التي لا تعريف^٩ لها حقيقيًا، والواحد لا ينقسم من الجهة التي هو بها واحد. فمن الواحد ما هو واحد مطلقًا، وهو الذي لا ينقسم من جميع الوجوه لا إلى أجزاء^{١٠} كمّية، ولا إلى جزئيات كما ينقسم الكلّي إلى جزئياته فيتكثر طبيعته، ولا إلى أجزاء حدّية لا قوّة ولا فعلًا ولا وهما ولا عينًا. وضابطُ هذا الواحد هو الذي لا يصحّ تحصيلُ أمر عددي^{١١} من قبل طبيعته بوجه من الوجوه.

٧ ر + وجه.
٨ ل: واليسار.
٩ ل: تعرف.
١٠ د - أجزاء.
١١ خ: عدد.

١ ل: بما.
٢ د، ط: فتعلم؛ ل: فاعلم.
٣ ل: اللذان.
٤ ل: مكانيين.
٥ خ: في الطبع.
٦ ل: وإذا.

Bazı birler ne tûmelin tikellere bölünmesi itibariyle ne de niceliksel bölünme itibariyle bölünür. Fakat bazen birde herhangi bir itibarla ayrık akıllar gibi tanımsal bölünme mümkündür. Zira Meşşâîlerin görüşüne göre akılların her biri cevher oldukları halde, hakikatleri farklıdır. Dolayısıyla ayrık akılların zaruri olarak fasılları vardır. Böylece herhangi bir yönle akıllarda cinse ve fasla ait bir manaya bölünme söz konusu olur. Her ne kadar sen onları olduğu gibi tasavvur etmesen de akılların kuvvesinde bu vardır. Akıllar cismanî olmaması itibariyle, niceliksel olarak bölünmeyi kabul etmez; iki akıl olması yönüyle onlar tek bir türün altına girmez. Oysa tûmel akıl çok olmaları itibariyle tikellere bölünmez fakat sayısal olarak bölünür.

Birlerin bazısı, tıpkı beşerî nâtık nefisler gibi, niceliksel bölünmeyi kabul etmez, fakat tûmelin tikellerine bölünmesini ve tanımsal bölünmeyi kabul eder. Zira bu nefislerin türü olan tûmel tikellere bölünür ve Meşşâîlerin görüşüne göre nefsin tanımı vardır, dolayısıyla cinsi ve faslı da vardır. Biz “Bu şeylerin tanımı vardır.” sözümüzle insanın bunlara tanım getirebileceğini değil bilakis bu şeylerin, tabiatları itibariyle, bir tanımlarının olabileceğini kastediyoruz. Cismanî olmaması itibariyle nefislerin, niceliksel bölünmeyi kabul etmemesi ve çokluk itibariyle onlara sayısal bölünmenin ilişmesine gelince, onlar herhangi bir şekilde nicelikte bölünmeyen cevherî şeylerdendir.

Birin bazısı da herhangi bir vecihle niceliksel bölünmeyle bölünmez, tanımsal mananın cüzlerine bölünür. Oysa onun tûmel türü, felekler ve gezegenlerde olduğu gibi tikellere bölünmez. Zira bunların her birinin nevi, şahsına münhasırdır. Cisim olmaları itibariyle onlar madde ve sûrete sahiptir ve vehmî olarak bölünür. Felekler ve unsurlu şeyler gibi niceliksel olarak bölünmeyi kabul eden şeylerin bazısı birliğe daha layıktır. Zira felekî şeyler vehimde bölünmeyi kabul eder fakat âyanda türsel sûretleri itibariyle parçalanmazlar. Felekler, unsurlu bir şeyin aksine, aynı bölünme cihetinden bilkuvve ve bilfiil bölünmez. Zira unsurlu şeyler âyanda bilkuvve bölünür.

ومن الواحد ما لا ينقسم بحسب انقسام كَلِيَّة إلى جزئيات ولا بحسب انقسام مقداري، ولكن قد يصحّ فيه باعتبار ما قسمة حدّية كالعقول، فإنّها على ما يرى المشاؤون مختلفة الحقائق وهي جواهر، فبالضرورة لها فصول، فيكون بوجه ما لها قسمة إلى المعنى الجنسي والفصلي، وإن لم تتصوّرها^١ كما هي ففي قوّتها ذلك. وأمّا من حيث إنّها ليست بجرمانية لا تقبل القسمة الكميّة، ومن حيث إنّ اثنين منها لا يقع تحت نوع واحد والكلي^٢ منها لا ينقسم^٣ إلى جزئيات - وهي من حيث إنّها كثيرة - تنقسم قسمة عددية.

ومن الواحد ما لا يقبل القسمة الكميّة، ولكن يقبل قسمة الكلي إلى جزئياته والقسمة الحدّية كالنفوس الناطقة البشرية، فإنّ كلي نوعها ينقسم إلى جزئيات ولها حدّ ما على ما يرى المشاؤون ولها جنس وفصل. ولا نُعني بقولنا: «إنّ لهذه الأشياء حدّاً» أنّ في قوّة الإنسان أن يأتي على حدّها؛ بل أنّها من حيث طبيعتها صالحة لأنّ يكون لها حدّ. وأمّا من حيث إنّها ليست بجسميّة لا تقبل القسمة المقداريّة، ويلحقها من حيث الكثرة قسمة عددية، فهذه هي التي لا تنقسم في الكمّ بوجه من الأمور الجوهرية.

ومن الواحد ما ينقسم قسمة كميّة بوجه ما، وينقسم إلى أجزاء معنويّة حدّية؛ ولا ينقسم نوعه الكلي إلى جزئيات كالأفلاك والكواكب، فإنّ كلّ واحد منها نوعه في شخصه، ولكن من حيث إنّها جسم لها مادّة وصورة وتنقسم القسمة الوهميّة. والذي يقبل القسمة الكميّة فمنه ما هو أحقّ بالوحدة^٤ كالأفلاك والعنصريّات، فإنّ الفلكيات تقبل في الوهم، ولكن في الأعيان لا تنخرق باعتبار صورها النوعيّة؛ فهي من جهة القسمة العينية غير منقسمة بالقوّة ولا بالفعل^٥ بخلاف ما هو واحد من العنصريّات فإنّه بالقوّة منقسم في الأعيان.

١ ل: يتصور.

٢ د، ط، ل: فالكلي.

٣ ل: لا ينفخ.

٤ خ، ل: حدان.

٥ د، ط + هي.

٦ ل: لا.

٧ ل: الوحدة.

٨ د: بالفصل.

Unsurlu şeylerin bir kısmı bitişme yoluyla birdir ve onda bilfiil bölünme olmaz. Fakat o, tek bir çizgi, tek bir yüzey ve basit ve bitişik olan tek bir cisim gibi bilkuvve bölünür. Unsurlu şeylerin bir kısmı da birçok cüzden oluşan kürsü gibi bir araya gelme yoluyla birdir.

Meşhur şeylerden biri de şudur: Türünün niceliksel bölünmeyi kabul etmediği her cismin kendi türünden iki tane olması caiz değildir. [Bu türden iki ayrı fert hâsıl olmaz] zira tek bir türün iki ayrı şahsı arasında, benzer (*müteşâbih*) ve mevhum iki cüzü arasında farz edilen birleşmenin (*ittihâd*) olması mümkün değildir. Fakat müteşâbih ve mevhum iki cüz arasında, iki farklı şey arasındaki ayrılmanın (*infisâl*) bulunması mümkündür. Dolayısıyla onun kuvvesi ayrılmayı kabul eder. Bu delil, diğerine yakındır. Zira bu delilin benzeri, gezegenlerin bulunduğu yere yöneltilir. Zira yer, iki yüzeyi ayırtırcıdır. Gezegenin iki cüzü dışındaki şeyler hakkında mümkün olan farklılık -ki bu gezegenin iki yönünde olur- gezegenin iki cüzü hakkında doğru değildir. Oysa bu ikisi dışındaki şeyler için doğru olmayan bir şey bitişme bakımından bu ikisi için doğrudur. Eğer yaratılmış (*ibdâ'î*) fıtratın aslıyla buna itiraz yöneltilirse buna tek bir türün iki şahsı örneğiyle karşı çıkılır ve söz uzar. Bazen bu konuda şereflerinden dolayı gezegenler ve sema hakkında zikredilmesi bize zor gelmeyen şeylere ihtiyaç duyulur.

Birliğin bazısı, hakiki olmayan birliktir. Hakiki olmayan birliğin bir kısmı yüklemdeki ortaklık itibariyle olan birliktir. Bir kısmı da türde olan birliktir ve müşâkele/türdeşlik diye adlandırılır. Bir kısmı cinste olan birliktir ve mücânese/cinsteşlik diye adlandırılır. Fasıldaki ortaklık, türdeki ortaklıktır. Birliğin bir kısmı nicelikte ortaklık ve uyuşma itibariyle olan birliktir ve müsâvât/eşitlik diye adlandırılır. Birliğin bir kısmı nitelikteki ortaklık itibariyle olan birliktir ve müşâbehet/benzerlik diye adlandırılır. Birliğin bir kısmı konumdaki ortaklıktır ve mutabakat/uygunluk diye adlandırılır. Birliğin bir kısmı “Yöneticinin şehre nispeti güneşin âlemdeki cisimlere nispeti gibidir.” şeklinde söylenen söz gibi mutlak nispetteki uyuşmadır. Birliğin bir kısmı özel nispetteki uyuşmadır ki, bunun bir kısmı ya tıpkı onların “tıbbî/tıbbâ ait” sözleri gibi tek bir ilkeye olan nispeti itibariyle olan birliktir. Ya da onların “sağlıklı” sözleri gibi tek bir gayeye olan nispeti itibariyledir. Ya da tıpkı onların “ilahî/tanrısâl” sözleri gibi hem ilke hem de gayeye nispeti itibariyle olan birliktir. Birliğin bir kısmı da tıpkı gülen ve yazanın bir olduğunun söylenmesi gibi konudaki ortaklık itibariyle olan birliktir.

والأمور العنصريّة منها ما هو واحد بالاتّصال لا قسمةً فيه بالفعل، ولكنه ينقسم بالقوّة كخطّ واحد أو سطح واحد أو جسم واحد متّصل بسيط؛ ومنه الواحد بالاجتماع كالكرسي المركّب من أجزاء كثيرة.

ومن المشهور أنّ كلّ جسم لا يقبل القسمة الكميّة نوعه لا يجوز أن يكون من نوعه اثنان، لأنّه لا^١ يصحّ بين المتباينين من نوع واحد من الإتحاد^٢ ما يُفرض بين جزئيه الموهومين^٣ المتشابهين، ويصحّ بين الجزئين الموهومين المتشابهين من الانفصال ما بين المتباينين، فيكون في قوّته قبول الانفصال^٤. وهذه الحجّة متقاربة، فإنّ مثلها يتوجّه في الموضع الذي فيه الكوكب^٥ فإنّه متمايز السطحين، فتباينهما^٦ أنّه يمكن على غير الجزئين اللذين على جنبتي الكوكب من التباين ما صحّ عليهما، ويصحّ عليهما من الاتّصال ما صحّ^٧ على غيرهما. فإن وقع^٨ اعتذار بأصل الفطرة الإبداعية يعارض بمثله في شخصي^٩ نوع واحد ويطول الكلام. وربّما يحتاج فيه إلى أمور لا يهون علينا أن نذكرها في أمر الكواكب^{١٠} والسماء لشرفها^{١١}.

ومن الوحدة ما هي غير حقيقية؛ فمنها ما هو بحسب الشركة في محمول فمنه ما في النوع ويُسمّى مشاكلةً، ومنه ما في الجنس ويُسمّى مجانسةً والشركة في الفصل هو الشركة في النوع، ومنه ما بحسب الاتّفاق والشركة في الكمّ ويُسمّى مساواةً، ومنه ما بحسب الشركة في الكيف ويُسمّى مشابهةً، ومنه اتّفاق في الوضع ويُسمّى مطابقةً، ومنه اتّفاق في النسبة المطلقة كما يقال: «نسبة الأمير إلى المدينة كنسبة الشمس إلى أجرام العالم»، ومنه اتّفاق في نسبة خاصّة فمنه ما بحسب النسبة إلى مبدأ واحد كقولهم «طبي» أو إلى^{١٢} غاية واحدة كقولهم «صحيّ»^{١٣} أو إلى مبدأ وغاية جميعاً كقولهم «إلهيّ»^{١٤}، ومن الوحدة ما هو بحسب الشركة في الموضوع كما يقال «الضاحك والكاتب واحد».

٨ ل: دفع.
٩ د، ط: شخص.
١٠ د، ط: الكوكب.
١١ ل: بشرّفها.
١٢ د: طبي وإلى.
١٣ د: صحي.
١٤ د، ط، ل: إلهي.

١ د، ط، ل - لا.
٢ ل: الإيجاد.
٣ خ: ر: المفهومين؛ د + من.
٤ د، ط + وقد فرض أنّه ليس كذلك هذا خلف.
٥ ل: الكواكب.
٦ د، ط، ل: متباينهما.
٧ د، ط: يصح.

Yüklem veya konudaki ortaklık itibariyle olan bu birlikler, nispet itibariyle olan birlikten uzak değildir. Zira “Zeyd ve Amr, insanlıkta birdir.” denildiğinde bununla bu ikisindeki insanlığın bir olduğu kastedilmez. Zira Zeyd’in insanlığı, Amr’a ait değildir. Kendisinde ortaklık bulunan insanlık, ileride işaret edeceğimiz üzere, zihnîdir. Üstelik zihnî olan insanlık her ikisine birden uygun olup bu ikisine nispeti farklılaşmaz. Cins ve benzerlerindeki birlik de böyledir, nicelik ve nitelikteki birlik de böyledir. Zira iki şeyin ortaklığı tek bir nitelikte veya tek bir nicelikte değildir. Bilakis bu ikisinin ortaklığı tek bir şeyde her ikisine özgü olan bir şeyin mutabakatındaki ortaklıklardır. İkisinin bu şeye nispeti, tek bir nispettir. Her ne kadar bu itibar sırf nispetteki ortaklık itibarından başka olsa da bu ikisinin dışındaki birliklerde de durum böyledir. “İki şeyin tümel bir şeye nispeti birdir.” sözümüzle iki şeyin herhangi bir şeye nispetinin tek bir şey olmasını kastetmeyiz. Aksine biz başkasında olduğu gibi, onu kapsayan zihnî bir şeyin, nispetteki uyuşmasını (*ittifâk*) kastediyoruz.

Birin bir kısmı tam olup kendisinde tıpkı dairenin çizgisi gibi artma imkânı olmaz. Bir kısmı da eksik olup doğrusal çizgi gibi kendisinde artma mümkündür. Bazen kendi türünden, başka bir fert olması mümkün olan bir şeyin ayrılmadığı, bilakis nevi şahsına münhasır olan şeye “tam bir” denir. “Eksik bir” ise böyle olmayandır. Dairenin, “eksik bir” cümlesinden olması bu itibara göredir. Birlik adını almaya en layık olan şey ilkin zikredilendir; sonra ikincisi, sonra da üçüncüsü ve tertip üzere zikredilenlerdir.

Birliğin eklerinden biri de özdeşliktir (*hüve hüve*). Çokluğun eklerinden biri de başkalıktır.

Fasıl: Başkalığın Kısımları

Başkalık benzerlik (*mümâsele*), zıtlık olmaksızın farklılık (*muhâlefe*) ve zıtlık (*tezâd*) kısımlarına ayrılır. İki benzer, buradaki kullanıma göre, böyle olmaları itibariyle tek bir hakikatte ortak olan iki şeydir. İnsan ve at kendilerindeki cisimlik benzer olsa da iki benzer değildir. Dolayısıyla iki cisimlilik her ne kadar insan ve at hakikatte farklı olsa da türsel tek bir hakikatte ortaktır.

ولا يخلو^١ هذه الوحدات التي هي^٢ بحسب الشركة في محمول أو موضوع عن اتحاد بحسب نسبة، فإنه إذا قيل: «زيد وعمرو واحد في الإنسانية» لا يُعنى به أن الإنسانية فيهما واحدة، فإن الإنسانية التي لزيد ليست في عمرو، والإنسانية التي فيها الشركة ذهنية على ما سنشير إليه، بل إن الإنسانية الذهنية مطابقة لهما جميعاً ولم يختلف نسبتُهُما إليها. وكذلك^٣ الاتحاد في الجنس وغيره، وكذلك ما في الكيف والكم؛ فإن اشتراك الشيئين ليس في كيفية واحدة أو كمية واحدة، بل اشتراكهما في مطابقة ما اختص بهما لأمر واحد؛ وإن نسبتُهُما إليه نسبة واحدة، وكذا غيرهما وإن كان هذا الاعتبار غير اعتبار الشركة في النسبة المحضة. وقولنا: «إن نسبة الشيئين إلى الأمر الكلّي واحدة» لا نُعني به إن الاثنين نسبتُهُما إلى أمر ما شيء واحد، بل اتفاق في النسبة يجمعه أمر ذهني كما في غيره.

ومن الواحد ما هو تامّ وهو الذي لا إمكان للزيادة فيه كخطّ الدائرة، ومنه ناقص وهو الذي يمكن فيه ذلك كالخطّ المستقيم. وقد يقال: «الواحد التامّ» لما^٤ لا يفصل^٥ منه من نوعه ما يصحّ أن يكون شخصاً آخر، بل يكون نوعه في شخصه و«الناقص» ما لا يكون كذا، فالدائرة^٦ من الواحد الناقص على هذا الاعتبار. وأحقّ الأشياء باسم الوحدة المذكور^٧ أولاً ثمّ الثاني ثمّ الثالث وهكذا على الترتيب. ومن لواحق الوحدة «الهو هو»، ومن لواحق الكثرة الغيرية.

فصل: في أقسام الغيرية

الغيرية تنقسم إلى مماثلة وإلى مخالفة غير تضادّية وإلى تضادّ. والمثلاثان^٨ هاهنا بحسب هذا الاصطلاح هما المتشاركان^٩ في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك، فالإنسان والفرس ليسا بمثلين وإن كانت الجسميّة التي في كليهما مثلين، فالجسميتان مشتركتان^{١٠} في حقيقة واحدة نوعيّة وإن كان الإنسان والفرس مختلفاً الحقيقة،

١: لا يخلو.
٢: د - هي.
٣: ل: وكذا.
٤: خ، ر: شيئين.
٥: خ، كما، ل: ما.
٦: د: لا يفضل.
٧: ل: في الدائرة.
٨: ل: والمماثلان.
٩: ل: المشاركان.
١٠: ل: فالجسمان مشتركان.

“Bu ikisi canlılıkta ve cisimlikte birdir.” denildiğinde bunun manası, her birindeki canlılığın diğerindeki canlılığın benzeri (*misl*) olmasıdır. Cisimlik de böyledir. Oysa bu ikisinin hakikatleri birbirinden farklıdır. Öğrendiğin üzere cinslik tabiatının tekleri türsel fasıllar gibi farklılığa sebep olan şeylerden sarfı nazar edilerek alındığında ve yine fasıllar da bu şekilde alındığında bu durumda iki benzer tek bir türde ortak olur.

Zikredilen bu kullanıma göre iki şeyin benzer olması doğru değildir. Dahası her birinde sıfat, hal, mahal olan ve olmayan nispetler cümlesinden var olan her şey, ikisinden birinde bulunan itibarın, diğerinde türde ortak olarak mevcut olması bakımından benzerdir. Zira ikisi arasında ayrışma doğru değildir. Nitekim işaret edeceğimiz üzere, iki benzerin manası, bu ikisinin tüm sıfatlarda ortak olması değildir. Çünkü böyle olduğu takdirde her ikisi de tek bir şey olur. Oysa iki benzerin, benzer olmaları itibariyle iki şey olması gerekir. Dolayısıyla tüm yönlerden olan ortaklık, benzerliği hatta ortaklığın kendisini yok eder.

Türdeş, cinstiş ve diğerleri gibi hakiki olmayan birin kısımları hakikatte çokluğun arazlarından. Şayet ikilik olmasaydı türdeşlik ve eşitlik doğru olmazdı. Aristoteles’ten önceki kadîm filozofların yöntemine göre “Tek bir mahalde peş peşe gelme özelliğinde olan ve bir araya gelmeyen her iki şey, birbirine zıttır.” ifadesi onların bir ıstılahıdır. İki zıt birbirinden farklıdır. Oysa farklı olan her iki şey birbirine zıt değildir. Siyahlık ve tat, her ikisi de tek bir mahalde ortak oldukları halde, birbirinden farklıdır. Dolayısıyla başkalık, benzerliğin eş bölümleneni olan farklılıktan daha geneldir. Farklılık da zıtlıktan daha geneldir.

Bil ki, karşılıklı (*mütekâbil*) iki şey kitaplarda şöyle tarif edilir: “Tek bir şeyde tek bir yönden tek bir halde bir araya gelmeyen iki şeydir.” İki şey (الذاتان) ifadesi, ikisinin zâta sahip olan bir şey olduğunu gösterir. Oysa ne yokluk ve melekenin ne de olumlama ve olumsuzlamanın zâtı vardır. Dolayısıyla bu gibi lafızların manası zihnî tasavvur itibariyle alınır. Tasavvurda olan bu şeylerin tamamı herhangi bir şeydir. Dolayısıyla zikrettiğimiz şeyin manası şundan ibarettir: Karşılıklı iki şey, tasavvur edilen iki şey olup, bu ikisi tek bir şey hakkında tek bir halde tek bir yönden doğru olamaz.

وإذا قيل «إنَّهما مثلان في الحيوانية والجسمية» معناه أنَّ الحيوانية التي في كلِّ واحد منهما مثل للحيوانية^١ التي في الأخرى وكذا الجسمية، وأمَّا هما فمختلفا الحقيقة. وقد علمت أنَّ الطبيعة^٢ الجنسية إذا أخذت أعدادها مع قطع النظر عمَّا اختلفت^٣ به من الفصول هي نوعية وكذا الفصول، فالمثلان هما المشتركان في نوع واحد. ولا يصحَّ أن يكون شيئا هما مثلان على الاصطلاح المذكور، ثمَّ كلُّ ما يُوجد من الصفات والأحوال والنسب المحلية وغير المحلية^٤ في كلِّ واحد متماثلة بحيث لا يُوجد اعتبار في أحدهما إلَّا ومشاركة^٥ في النوع في الآخر، فإنَّه لا يصحَّ الامتياز بينهما؛ وكما^٦ سنشير^٧ إليه فليس معنى المثليين المتشاركين^٨ في جميع الصفات، فإنَّهما حينئذ يكونان شيئا واحداً، والمثلان^٩ من حيث هما مثلان لا بدَّ وأن يكونا اثنين، فالاشتراك من جميع الوجوه يُبطل المماثلة بل نفس الاشتراك.

وأصناف الواحد الغير الحقيقي كالمشاكلة والمجانسة وغيرهما في الحقيقة هي من عوارض الكثرة، ولولا الاثنيتية^{١٠} ما صحت المشاكلة والمساواة. وقد كان على طريقة^{١١} القدماء قبل أرسطاطاليس^{١٢} «كلُّ اثنين من شأنهما التعاقب على محلِّ واحد ولا يجتمعان هما ضدَّان» اصطلاحاً منهم. والضدَّان مختلفان وليس كلُّ مختلفين ضدَّين،^{١٣} فإنَّ السواد^{١٤} والطعم مختلفان وقد يجتمعان في محلِّ واحد، فالغيرية أعمُّ من الخلافية التي هي قسيمة^{١٥} للمثلية، والاختلاف أعمُّ من التضاد.

واعلم أنَّ المتقابلين قد عُرِّفا في الكتب بأنَّهما «اللدان لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة». وكان صيغة «اللدان»^{١٦} تُشعر بما لهما ذات، والعدم والملكة والإيجاب والسلب لا ذات لهما، فيؤخذ معنى مثل هذه الألفاظ بحسب التصوُّر الذهني، فإنَّ هذه الأشياء كلّها في التصوُّر أمر ما، فيكون معنى ما ذكرنا «إنَّ المتقابلين هما الأمران المتصوَّران اللذان لا يصدقان على شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة».

- | | | | |
|---|---|----|------------------|
| ١ | د، ط، ل: الحيوانية. | ٩ | ل: المتشاركان. |
| ٢ | ل: طبيعة. | ١٠ | د: فالمثلان. |
| ٣ | خ، ر: اختلف. | ١١ | خ: الأينية. |
| ٤ | خ: يؤخذ. | ١٢ | د: طريق. |
| ٥ | خ: المحكية وغير المحكية؛ د: المحلية وغير المحلية؛ | ١٣ | د، ط، ل: أرسطو. |
| ٦ | ط: المحلية وغير المحلية. | ١٤ | ل: ضدان. |
| ٧ | د، ط، ل: كما. | ١٥ | خ، ر: فالسواد. |
| ٨ | خ، ر: نشير. | ١٦ | ل: قسمة. |
| | | ١٧ | د، ط، ل: اللذين. |

Karşılıklılar cümlesinden biri de olumlama ve olumsuzlama (*icâb ve selb*) yoluyla olan tekabüldür. Bu tekabül ister “Zeyd beyazdır ve Zeyd beyaz değildir.” sözünde olduğu gibi bir önermede olsun, ister “beyazlık ve beyaz olmayış” gibi bir önermede olmasın. Buradan da bilirsın ki “Tenâkuz/çelişki, bizzat olumlama ve olumsuzlama tekabülüdür.” diyen kimse hata etmiştir. Zira mantıkçıların kullanımına göre çelişki mefhumuna önerme dâhildir ve şöyle tarif edilir: “İki önermenin farklılığı, olumlama ve olumsuzlama itibarı ile şöyle şöyledir.” Çelişkinin tarifinde önermenin alınması gereklidir. Tekabül ise hakikatte bizzat nefiy ile ispat arasındadır. Oysa iki önerme, iki önerme olmaları ve önermenin konusu itibarıyla değil bilakis tek bir şeye göreli olan olumlama ve olumsuzlama itibarıyla karşılıklıdır. Bu görüş sahibi için bu husus ancak şu itibarla gerçekleşir: Tekabülde doğruluk ve yanlışlık olmaz; aksine bu ikisi önermede olur. Bir şeyin doğruluğunun veya hallerinden herhangi birinin başkasına dayanması, onunla özdeş olmasını gerektirmez.

Karşılıklılardan sayılan şeylerden biri de babalık ve oğulluk gibi iki görelinin karşılıklı olmasıdır. Zira bu ikisi tek bir şey hakkında tek bir yönden doğru değildir. Hiçbir kategori tekabül, zıtlık, farklılık, mahalle nispet, benzerlik veya başkalık itibarıyla kendisine göreliliğin ilişmesinden uzak değildir.

Karşılıklılardan sayılan şeylerden biri de iki zıddın karşılıklı olmasıdır. Meşşâîlerin ıstılahına göre iki zıt, tek bir konuda peş peşe gelen, bu konuda bir araya gelmeleri tasavvur edilmeyen ve bu ikisi birbirinden oldukça uzak olan iki zâttır. Kadîm filozoflar tek bir şeyin birçok zıddının olmasını mümkün görmüşlerdir. Zira onlar “oldukça uzak olma” şartını koşmamışlardır. Dolayısıyla onlara göre siyahlık, beyazlığa zıt olduğu gibi, kırmızılık ve yeşillığe de zıttır. Onların ıstılahı buna imkân vermektedir. Meşşâîlerin kaidelerine göre tek bir şeyin zıddı tek bir şeydir ve o diğerinden son derece uzakta gerçekleşir. Nitekim atılganlıkla korkaklık arasındaki yiğitlikte olduğu gibi, her biri diğerinden oldukça uzak olan iki uca sahip orta gibi bir şey farz edildiğinde hakiki zıtlık iki uç arasında olur. İki uçtan biri, “orta” olan şeye hakiki bir zıtlıkla zıt olmaz.

ومن جملة المتقابلات^١ التقابل بالإيجاب والسلب سواء كان في القضية كما في قولك «زيد أبيض وزيد ليس بأبيض» أو في غير القضية كالأبيضية واللاأبيضية. وتعلم هاهنا أنّ الذي قال «إنّ التناقض هو نفس التقابل الإيجابي والسلبي» سها، فإنّ التناقض يدخل في مفهومه القضية بحسب اصطلاح المنطقيين، ويُعرّف بأنّه «اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب كذا وكذا»، فلا بدّ من أخذ القضية في تعريفه. وأمّا التقابل في الحقيقة بين نفس النفي والإثبات. والقضيتان تتقابلان^٢ لا من حيث إنّهما قضيتان ولا باعتبار موضوع القضية^٣ بل باعتبار الإيجاب والسلب المضاف إلى شيء واحد. وذلك القائل^٤ إنّما وقع له هذا من حيث إنّ التقابل لا يكون فيه صدق وكذب إلّا وأن يكون في القضية، ولا يلزم من توقّف صدق شيء ولا حال من أحواله على غيره أن يكون هو هو.

ومن جملة ما عُدّ في المتقابلات تقابل المتضايقين كالأبوة والبنوة، فإنّهما لا يصدقان من جهة واحدة على شيء واحد. ولا يخلو مقولة عن أن يعرض لها إضافة إمّا بحسب تقابل أو تضادّ أو بحسب مخالفة أو نسبة إلى المحلّ أو مماثلة أو غيريّة.

ومما عُدّ في المتقابلات تقابل الضدّين. والضدّان على اصطلاح المشائين هما الذاتان المتعاقبتان^٥ على موضوع واحد لا يتصوّر اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف. والمتقدّمون يُجوزون أن يكون لشيء واحد أضداد كثيرة لأنّهم لا يشترطون غاية الخلاف، فعندهم السواد كما يضادّ البياض يضادّ الحمرة والخضرة، واصطلاحهم يحتمل ذلك. والمشاؤون على قواعدهم ضدّ الشيء الواحد واحد، وهو ما يقع في غاية البعد عنه. وإذا كان الشيء يُفرض كالوسط وله طرفان كلّ واحد منهما في غاية البعد كالشجاعة بين التهور والجنون فالتضادّ الحقيقي بين الطرفين، ولا يضادّ أحدهما الوسط تضادّا حقيقيّا.

١ ط: المتقابلان.

٢ د: متقابلان.

٣ خ: ر: الموضوع.

٤ خ: القابل.

٥ خ: ل: المتعاقبان.

Onlar demişlerdir ki, bir şey iki zıddı sahip olarak biricik olduğunda [1] ya iki uç, “orta” olan şeyden tek bir cihetten son derece uzak olur ve bu durumda da bu ikisi tek bir türden ve tek bir zıt olur. Oysa onların iki zıt olduğu farz edilmişti; [2] ya da bu iki uç “orta” olan şeye iki cihetten son derece uzak olur. Bu durumda şey, basit bir hakikate sahip olmaz aksine o beyaz olması itibariyle siyaha, soğuk olması itibariyle sıcakla zıt olan cisim gibi olur. Oysa hakiki zıtlık ancak sıcaklık-soğuklukta, beyazlık-siyahlıkta bulunur. İkisinden her birinin zıddı ortaktır. Sıcak ve soğuk arasındaki zıtlık ise araz itibariyledir. İki şeyin arasında zıtlık bulunduğu bu ikisinin mahalli araz itibariyle birbirine zıt olur. Üst kategorilere gelince onlar birbirine zıt olmaz. Cevher, araza zıt değildir. Zira tek bir konu üzerinde peş peşe gelmek, iki zıddın özelliğindendir. Nicelikler, nitelikler, hareket ve benzerlerine gelince onlar cismanî tek bir cevherde bir araya gelir. Uzak bir cinsteki ortaklık bir araya gelmenin imkânsızlığını gerektirmez. Zira her ikisi de nitelik kategorisinden olmasına rağmen tat, siyahlıkla bir araya gelebilir. Dolayısıyla bu ikisinin, fasıl itibariyle farklı olduğu halde yakın bir cinsin altında olmaları gerekir.

Soru: İkisi arasındaki cins, uyuşma (*ittifâk*) içinde olduğunda cins yönünden bir zıtlık olmaz. Eğer zıtlık olursa bu fasıl yönünden olur. Dolayısıyla zât bakımından zıt olan iki şey iki fasıldan ibarettir. İki fasıl ise yakın cinsten ortaklaşmaz. Bu durumda zât bakımından zıt olan iki şey yakın cinsten ortaklaşmaz. Yine, iki fasıl kendi zâtlarında, peş peşe geldikleri konuya nispet edilmedikleri gibi, daha önce geçtiği üzere tek bir cinsten de peş peşe gelmez. Eğer “İki fasıl tek bir konuda peş peşe gelir.” denirse bu durumda bu ikisi arazî iki fasıl değil, müstakil iki fasıl olur.

Cevap: Onlar bu şüpheyi daha önce işaret edilen şu ifadeyle çözmektedirler: Âyandaki tür tek bir şeydir; cinsi için bir yaratış (*ca'îl*), faslı için de başka bir yaratış yoktur. Bilakis bu ikisini ayıran zihindir. Tahkiki ileride gelecektir.

Birbirine zıt olan şeylerin bir kısmı, aralarında orta bulunan, bir kısmı da aralarında orta bulunmayan şeylerdir. Onlar ortayı, sıcak ile soğuk arasında bulunan ılık gibi “hakiki orta” kısmına ve hafif olmayan ve ağır olmayan gibi “hakiki olmayan orta” kısımlarına ayırmışlardır.

قالوا: وإذا^١ كان الشيء وحدانيًا وله ضدّان فإنّما أن يكونا على غاية البعد منه من جهة واحدة، فهما من نوع واحد وضدّ واحد، وقد فُرض ضدّان؛ وإنّما أن يكونا من جهتين، فليس الشيء ذا^٢ حقيقة بسيطة، بل هو كالجسم الذي يضادّ الأسود من حيث هو أبيض والحارّ من حيث هو بارد. والتضادّ الحقيقي إنّما هو في الحرارة والبرودة والبياض والسواد، وكلّ واحد منهما ضدّه واحد. وأمّا الحارّ والبارد فإنّ التضادّ^٣ بينهما بالعرض، والشيئان إذا كان بينهما تضادّ يتضادّ محلّاهما بالعرض. وأمّا المقولات العالية لا تضادّ بعضها مع بعض، أمّا الجوهر فلا يضادّ العرض لأنّ من شأن المتضادّين التعاقب على موضوع واحد. وأمّا الكمّيّات والكيفيّات والحركة وغيرها فقد تجتمع في جوهر واحد جسماني. والاشتراك في جنس بعيد^٤ لا يُوجب امتناع الاجتماع، فإنّ الطعم يجتمع مع السواد مع أنّهما من مقولة كيف، فلا بدّ وأن يكونا تحت جنس قريب ويختلفان بالفصل.^٥

سؤال: إذا كان الجنس بينهما متّفقًا فلا تضادّ من قبل الجنس، فإن كان تضادّ فمن^٦ قبل الفصل، فالمتضادّان بالذات هما الفصلان، والفصلان لا^٧ يشتركان في الجنس القريب، فالمتضادّان بالذات لا يشتركان في جنس قريب. وأيضًا الفصلان لا ينسبان^٨ في أنفسهما إلى الموضوع الذي يتعاقبان عليه، ولا يتعاقبان على جنس واحد لما سبق. فإن قيل: «إنّ الفصلين يتعاقبان على موضوع واحد» فهما عرضان مستقلّان لا فصلًا عرضيين.

جواب: يحلّون^٩ هذا الشكّ بما سبق إليه الإشارة من أنّ النوع في الأعيان شيء واحد ليس لجنسه جعل ولِفصله جعل آخر، بل إنّما يفصلهما الذهن وسيأتي تحقيقه.

ومن الضدّين ما بينهما وسائط ومنهما ما لا وسائط بينهما. وقسموا الوسائط^{١٠} إلى حقيقيّة كما بين الحارّ والبارد من الفاتر، وإلى ما هي غير حقيقيّة كاللاخفيف واللاثقل.

١	د، ط، ل: إذا.	٦	ل: ممن.
٢	خ، ر، د: ذو.	٧	ل - لا.
٣	ل: المتضاد.	٨	ل: لا بينان.
٤	د، ط، ل: الجنس البعيد.	٩	خ: يحكون.
٥	ل - بالفصل.	١٠	د، ط، ل: الواسطة.

Öğrendiğin üzere ılık olan ne sıcak ne de soğuktur. Yani kendisi çok sıcak ve soğuk değildir demek istiyorum. Soğuğa kıyasla ısıtılrsa ve sıcaklığa kıyasla soğutulsa bile ılık olan sıcaklık ve soğukluk cinsinin dışında değildir. Ağır olmayan ve hafif olmayan şey ise hafif ve ağır cinsinin dışına çıkar. Olumlama ve olumsuzlama arasındaki karşılıklılık/tekabül, tekabül ismine iki zıt arasındaki tekabülden daha uygun ve daha önceliklidir. Siyahlık ancak beyazlıkla birlikte yanlış olur. Zira siyahlık beyazlık olmayanı gerektirir. Bir araya gelmenin ve birlikte doğru olmanın imkânsızlığı, ilkin beyazlık ve beyazlık olmayan için söz konusudur.

Karşılıklı olan şeylerden biri de yokluk ve melekenin karşılıklı oluşudur. Müteahhirûndan önce melekenin yaygın kullanımı şu idi: Meleke, bir şeyin dilediği vakit sahip olma özelliğinde olduğu bir şeye güç yetirmesidir, tıpkı görme kudreti gibi. Yokluk ise körlük gibi daha önce kendisinde bulunan heyetin belli bir vakitte geçersiz olmasıyla bu [görme] kudretinin kaybolmasıdır. Gözleri açılmamış köpek yavrusu ile henüz tüyü bitmemiş bebeğin her ikisine melekenin mukabili olan yokluk nispet edilmez. Müteahhirûn nazarında yokluk, bir şeyin kendisinde, türünde veya cinsinde bulunması gereken bir şeyin yokluğudur. Yokluğu varlığından önce gelen körlük ve tüyün bitmemiş olması, varlığından sonra yokluğu gelen saç kıran sebebiyle saçın dökülmesi ve aynı şekilde hayat sahibi olma özelliğinde olan bir şeyden, varlığından sonra hayatın kaybolması demek olan ölüm, bunların tümü ademî şeylerdir. İmkân ister tüyü bitmemiş olmada fert için olsun, ister doğuştan körlük gibi tür için olsun, isterse dağın hareketsizliği gibi cins için olsun fark etmez.

Belirtilen bu şeylerle tekabülü öğrendiğinde Meşşâîlerin yöntemine göre tek bir şeyde tek bir halde bir araya gelmeyen şeylerden birinin de tek bir madde üzerinde peş peşe gelme özelliğinde olan sûretler [olduğunu öğrenirsin]. Onların kaidesine göre, suluk ve havalıkta olan zıtlık gibi iki sûret arasında karşılıklılık yoktur. Zira sûretler cevherdir. Oysa konu iki zıddın tanımında alınır. Eğer konu lafzı mahal ile değiştirilirse bu ikisi arasında zıtlık yoluyla olan karşılıklılık olur. Fakat bu onların kullanımları değildir. [İki sûret arasındaki zıtlık], görelilik yoluyla da değildir.

وقد علمت أن الفاتر أيضًا لا حارّ ولا بارد أعني غاية الحارّ والبارد في نفسه، وإن يُستَحَرَّ^١ بالقياس إلى البارد ويُستَبَرَد بالقياس إلى الحارّ إلا أن الفاتر لا يخرج من جنس الحرارة والبرودة؛ والذي ليس بخفيف ولا ثقیل يخرج من جنس الخفيف والثقیل. والتقابل بين الإيجاب والسلب أقدم وأحقّ باسم التقابل ممّا بين المتضادّين، فإنّ السواد إنّما يكذب مع البياض لأنّه^٢ يلزمه اللابياض، واستحالة الاجتماع والصدق معًا أوّلًا للبياض واللابياض.

ومن المتقابلات تقابل العدم والملكة. وكان المشهور قبل المتأخّرين أن الملكة هو القدرة للشيء على ما من شأنه أن يكون له متى شاء كالقدرة على الإبصار؛ والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ في الوقت الذي من شأنه أن يكون فيه كالعمى. وأمّا الجرو^٣ الذي لم يفتح بصره والمرودة لا ينسب إليهما العدم المقابل للملكة. وأمّا المتأخّرون فإنّ العدم عندهم هو لا كون شيء فيما من شأنه أن يكون له أو من شأن نوعه أو من شأن جنسه، فالعمى والمرودة التي قبل وجود ما هي عدومه، وانتثار الشعر بداء الثعلب الذي هو بعده، وكذا الموت فإنّه انتفاء الحياة عمّا من شأنه أن تكون فيه، ولكن بعد وجوده كلّها عدميات، وسواء كان الإمكان للشخص كالمرودية^٤ أو للنوع كالعمى للأكمه^٥ أو للجنس كالسكون للجبل.

وإذا عرفت^٦ التقابل بما^٧ سبق فمما لا يجتمع في شيء واحد في حالة واحدة على طريقة المشائين الصور التي من شأنها التعاقب على هوى واحدة، وليس التقابل بين الصورتين كما للمائية والهوائية بالتضادّ على قاعدتهم - فإنّ الصور جواهر وقد أخذ الموضوع في حدّ المتضادّين، وإن بدل^٨ لفظ الموضوع بالمحلّ فيكون بينهما تقابل التضادّ ولكن ليس هذا اصطلاحهم - ولا بالتضاييف

١ د: ط: يستسخن.

٢ ل + لا.

٣ د: الجزو.

٤ خ: قيل.

٥ ل: كالمرودة.

٦ ل: الأكمه.

٧ د، ط، ل: عرف.

٨ خ: ممّا.

٩ خ: يدل.

Zira suluk ve havalık sûreti iki görelî değildir. Aksine bunlar, ikisinden biri diğeri olmaksızın düşünölen iki mâhiyettir. İki sûret arasındaki karşılıklılık, olumlama-olumsuzlama yoluyla olmadığı gibi, meleke-yokluk yoluyla da değildir. Zira iki sûret vücudîdir. Bunların karşılıklı oluşu, beşinci kısım olarak alınmalıdır veya biz iki karşılıklılığın tanımında başka bir kayıt belirlemeliyiz.

Birliğin ve çokluğun karşılıklı oluşuna gelince bu, yokluk ve meleke ile olumlama ve olumsuzlamanın karşılıklı oluşu gibi değildir. Zira bu ikisi vücudîdir. Birliğin ve çokluğun karşılıklı oluşu, iki zıddın karşılıklı oluşu gibi de değildir. Zira son derece farklı olmak zıtlığın tanımında alınır. Oysa son derece farklı olma ne herhangi bir çoklukta ne de herhangi bir sayıda tasavvur edilir. Zira ondan daha fazla olması tasavvur edilir. Dahası çokluk bir ile kâimdir. Oysa iki zıddın hiçbir türü diğerrinin mâhiyetine dâhil olmaz.

Onlardan biri, çokluk ve birlik arasında görelilik yoluyla olan bir karşılıklılık olduğunu zannetmiştir. Bu hatadır. Bu kimse buna şöyle delil getirmiştir: “İlet olması itibariyle birlik ile onun malulü olan çokluk arasında görelilik vardır.” Oysa bu hatadır. Her ne kadar çokluk kendi türünden olan başka bir birlikle kâim olsa da oluşan çokluğu ortadan kaldıran birlik, iptal edilen çokluğun illeti değildir. Birlik ve çokluk bizzat iki görelî değil, aksine kendisine görelilik ilişkin iki mâhiyettir. Şayet göreliliğin iliştiğı şey -cevherinde başka bir şeyle birlikte gerçekleşen bir karşılıklılık olacak şekilde- görelî bir tekaböl olsaydı bu durumda iki zıddın karşılıklısı da görelî olurdu. Dolayısıyla birlik çokluğu, çokluk da birliğı yok etmez. Zira ikisinden biri diğerrinin illetidir. Bilakis mâhiyetleri itibariyle yok eder. Aralarındaki karşılıklılık, sebeplilikleri cihetinden değil bir araya gelememeleri cihetindendir. Dolayısıyla zikrettikleri görüş hâsıl olmaz. Bu durumda onların bunun için başka bir kısmı ortaya koymaları gerekir. Ne var ki kitaplarda meşhur olan karşılıklılıklar şunlardır: Olumlama ve olumsuzlama, iki görelî, zıtlık, yokluk ve meleke. Birincinin özelliğı iki karşılıklı arasında ortanın imkânsız oluşu ile doğruluk ve yanlışlıkta bu ikisinin bir araya gelmesinin imkânsız oluşudur. Bu nedenle herhangi bir şey “atlık” ve “atlık olmamak”tan uzak değildir.

فإن الصورة المائيّة والهوائية^١ ما هما مضافان، بل ماهيتان يُعقّل إحداهما دون الأخرى.^٢ ولا تقابل الإيجاب والسلب والعدم والملكة فإنّ الصورتين وجوديتان، فينبغي أن يؤخّذ تقابلهما قسمًا خامسًا أو نجعل في حدّ المتقابلين قيدًا^٣ آخر.

وأما تقابل الوحدة والكثرة فليس بتقابل العدم والملكة والإيجاب والسلب لأنّهما وجوديتان؛ ولا تقابل المتضادّين فإنّ غاية الخلاف قد أخذ في حدّ التضادّ ولا يتصور غاية الخلاف في كثرة ما ولا في عدد ما، فإنّه يتصور أن يكون أكثر منه. ثمّ الكثرة تتقوم بالواحد، ولا شيء من نوع أحد المتضادّين يدخل في ماهيّة الآخر.

وظنّ بعضهم أن بينهما تقابل التضايف، وهو خطأ. واحتجّ بأنّ الوحدة من حيث هي علّة والكثرة معلولها^٤ يكون^٥ بينهما تضايف، وهو خطأ. فإنّ الوحدة التي تُبطلها الكثرة الحادثة ليست بعلة للكثرة المبطلة لها، وإن كانت الكثرة تتقوم بوحدة أخرى هي من نوعها. والوحدة والكثرة ليستا نفس المتضايقين، بل ماهيتان تلحقهما الإضافة، ولو^٦ كان ما يلحقه الإضافة - يكون التقابل الواقع في جوهره مع شيء آخر - تقابلًا تضايفيًا لكان تقابل المتضادّين أيضًا إضافيًا. وليس^٧ يُبطل الوحدة الكثرة وبالعكس لأنّ أحدهما علّة للآخر، بل^٨ من حيث ماهيتهما؛ والتقابل من جهة تمانعهما لا من جهة عليّتهما فلا حاصل لِمَا ذكروا. فيجب عليهم أن يجعلوا له قسمًا آخر، إلّا أنّ المشهور في الكتب تقابل الإيجاب والسلب والمتضايقين والتضادّ والعدم والملكة. ومن خاصيّة الأوّل استحالة الوساطة بين متقابليه وامتناع اجتماعهما على الصدق والكذب، فلا يخلو شيء ما عن فرسيّة ولا فرسيّة.

١ د، ط، ل: صورة المائية والهوائية.

٢ د، ط، ل: أحدهما دون الآخر.

٣ ل: قيد.

٤ ل - ثم.

٥ خ، ر: معلوله.

٦ ل: فيكون.

٧ ل: وإن.

٨ ل: فليس.

٩ خ، ر - بل.

Oysa o bazen babalık ve oğulluk gibi iki göreliden; sıcak ve soğuk olmayan felek gibi iki zıttan; ne gören ne de görmeyen duvar gibi yokluk ve melekedden uzak olabilir. İki karşılıklıdan olumlama ve olumsuzlamanın dışındaki şeyler, ma'dum hakkında yanlıştır.

Nükte:

Görelilik yoluyla olan karşılıklılığın özelliklerinden biri de telâzüm ve döndürmedir. Zira hiçbir şey, tikellerinin teklerinden uzak olsa da karşılıklılığının cinsinden uzak değildir. Çünkü her mevcudun hatta zorunlu varlığın bile ya illetlik ya da malullük yoluyla başkasına bir göreliliği vardır. Zira O, eşyanın ilkesidir. Bu nedenle mutlak görelilik yoluyla olan karşılıklılık, görelilik türlerindeki karşılıklılığın dışında tüm mevcutları içine alır. Zira babalık, oğulluk ve paralellik tüm mevcutları içine almaz. Olumlama ve olumsuzlamaya gelince, mutlak olarak hiçbir şey bu ikisinin dışında olmadığı gibi, at ve at-olmayan gibi hiçbir şey de asla onun tikellerinin dışında değildir. Bazı şeyler yokluk, meleke ve zıtlıktan hali olur, tıpkı bazı şeylerin siyahlık-beyazlık ve körlük-görme gibi özel karşılıklılıklarından uzak olduğu gibi, aynı şekilde bazı şeyler de genel karşılıklılıklarından uzak olur. Zira akıllar iki zıddı kabul etmediği gibi, mukabil olan yokluğu da kabul etmez. Dolayısıyla ne genel ne de özel bir yönle bu iki karşılıklı oluş mümkün değildir.

İki zıttın özelliklerinden biri de ortanın bulunması ve iki tarafın bu ortaya dönüşebilmesidir. Bu karşılıklı şeylerden olan iki zıttın dışındaki şeylerde mevcut değildir. Soğuk olmayan ve sıcak olmayan gibi mecazî orta ise kör olmayan ve görür olmayan gibi yokluk ve melekede var olur. İki zıt ile yokluk ve meleke arasındaki farklardan biri de şudur: İki zıt, iki zâttır. Oysa yokluğun zâtı olmaz. Mukabil olan yokluk, düşünülmesinde, bir şeyin kendi imkânını barındıran şeyden selb edilmesine ihtiyaç duyar. Oysa iki zıttan her biri yokluk ve melekedden farklı olarak vücudî bir illete muhtaçtır. Zira melekenin illetinin yokluğu, yokluğun illetidir.

وقد يخلو عن المتضايين كالأبوة والبنوة، وعن المتضادين كالفلك فإنه ليس بحارّ ولا بارد، وعن العدم والملكة كالحائط فإنه ليس ببصير^١ ولا أعمى، وما وراء الإيجاب والسلب من المتقابلين يكذب على المعدوم.

نكتة:

ومن خاصيّة تقابل التضاييف التلازم والانعكاس، وإنّه لا يخلو عن جنس تقابله شيء وإن كان يخلو عن آحاد جزئياته، فإنه ما من موجود إلّا وله إضافة إلى غيره إمّا بعليّة أو معلوليّة حتّى واجب الوجود فإنه مبدأ الأشياء.^٢ فتقابل التضاييف المطلق يعمّ جميع الموجودات دون التقابل في أنواع المضاف، فإنّ الأبوة والبنوة والمحاذاة لا تعمّ جميع الموجودات. وأمّا الإيجاب والسلب فإنه كما لا يخرج من^٣ الإيجاب والسلب مطلقاً شيء لا يخرج من جزئياته كالفرس واللافرس شيء أصلاً. والعدم والملكة والتضادّ كما يخلو عن خاصّتهما كالسواد والبياض والعمى والبصر بعض الأشياء، فكذلك يخلو عن عموم تقابلهما أشياء، فإنّ العقول لا تقبل الضدين ولا العدم المقابل، فلا يصحّ فيهما هذان المتقابلان^٤ لا على وجه عام ولا على وجه خاص.

ومن خواصّ الضدين الوسطة وجواز انقلاب الطرفين إليها^٥ ولا يُوجد^٦ هذا لغير الضدين من المتقابلات. وأمّا الوسطة المجازيّة مثل اللاحارّ واللابارد تُوجد في العدم والملكة مثل الغير الأعمى والغير البصير، ومن الفرق بين الضدين والعدم والملكة أنّ الضدين ذاتان والعدم لا ذات له. والعدم المقابل لا يحتاج في تعقله إلّا إلى سلب أمر عمّا فيه إمكانيّه، والضدّان كلّ واحد منهما يحتاج إلى علّة وجوديّة بخلاف العدم والملكة، فإنّ عدم علّة الملكة علّة العدم.

١ خ، ر: بصير.

٢ ل: للأشياء.

٣ خ، ر: عن.

٤ د، ط، ل: من.

٥ ل: ولا.

٦ خ، ر: هذين المتقابلين.

٧ خ، ر، ط، ل: إليهما.

٨ خ: ولا يؤخذ.

Fasıl: Kuvve ve Fiil; Mevcudun Hâdis ve Hâdis Olmayan Şeklinde Taksimi

Bil ki bazen kuvve ile husûlü gerçekleşmediği halde hâsıl olacak bir şeyin varlık istidadı kastedilir; fiil ise bir şeyin hâsıl olmasıdır. Bu kuvve, fiil esnasında yok olur.

Bazen kuvve denilir ve bununla başka bir şey kastedilir. Bu kuvve, kendisinden bir fiilin veya bir infialin sâdır olabilmesi itibarıyla bir şeyi o şey yapan şey olarak tanımlanmıştır. Bu kuvve, fiil ve infialle bir araya gelir. Zikredilen bu anlama göre bu kuvve, Meşşâîlerin kanıtladığı cevherî sûretleri ve arazları da içine alır. Zira yakmanın kor halindeki demirden kaynaklanması sıcaklık itibarıyledir. Suyun kolayca şekillenmeyi ve bu şekli bırakmayı kabul etmesi suluk sûretinden dolayı değil sıvı olmasından dolayıdır. Zira bunlar donma/yoğunlaşma anında hâsıl olur, hatta bu grubun kaidesine göre suluk sûretinin gereği yoğunlaşmadır. Oysa su, eşyayı soğukluğunun yardımıyla soğutur. Zira sıcak su ısıtır, soğutmaz.

Bazen kuvve denilir ve bununla herhangi bir şeyi hâsıl kılmanın ilkesi olan cevherî bir şey kastedilir. Bazen bir şekilde başka şeydeki değişim ilkesine kuvve denir. Bu zamansız şeylerin ilkesini içine almaz. Bazen bir şeyi başkasına karşı dirençli yapan şeye kuvve denir ve [yine] etkilenmeye sebep olan şeye denir.

İnfial kuvvesi, tıpkı feleğin sadece hareketi kabul etme kuvveti gibi bazen tek bir şeye hazır olmakla sınırlıdır. Bazen de tıpkı suyun şekillenmeyi kabul etme kuvvesi gibi koruma olmaksızın kabul etme ile sınırlıdır. Mumda kabul ve koruma kuvvesi olduğu gibi, yine onda sıcaklık ve soğukluk gibi iki zıttı kabul kuvvesi de bulunur. Heyûlâ, her ne kadar tıpkı rutubet vasıtasıyla kolayca ayrılmaya istidatlı olması gibi kendisindeki şeyler vasıtasıyla diğer şeyleri değil de bazı şeyleri kabulle özelleşmiş olsa da diğer şeyleri kabul etme kuvvesine sahiptir.

Zorunlu ve imkânsızın eş bölümlüsü (*kasım*) olan imkân, yakın istidattan başkadır. Zira yakın istidatta, imkân tabiatından farklı olarak, bir şeyin varlığının tercih edilir olması söz konusudur.

فصل: في القوّة والفعل وتقسيم الموجود إلى حادث وغير حادث

اعلم أنّ القوّة قد يُعنى بها استعداد وجود الشيء الحاصل مع عدم حصوله، والفعل كون الشيء حاصلًا، ويطل هذه القوّة عند الفعل.

وقد يقال القوّة ويُعنى بها شيء آخر، وقد عُرف بأنّه هو ما به^٩ يصير الشيء بحيث يصحّ^{١٠} أن يصدر عنه فعل أو يصدر عنه انفعال. وهذه القوّة تجتمع مع الفعل والانفعال، وهذه القوّة على هذا المفهوم الذي ذكر تعمُّ الصور الجوهرية التي يثبتها المشاؤون والأعراض أيضًا. فإنّ صدور الحرق من الحديد الحامية إنّما كان باعتبار الحرارة، وقبول الماء بسهولة^{١١} التشكّل والترك للميعان لا للصورة^{١٢} المائية؛ فإنّها حاصلة عند الجمود، بل على قاعدة القوم مقتضى صورة المائية الجمود؛ والماء يبرّد الأشياء بمعاونة بُرودها،^{١٣} فإنّ الماء الحارّ يسخّن ولا يبرّد. ويقال قوّة ويُعنى به الأمر الجوهري^{١٤} الذي هو مبدأ تحصيل ما. وقد يقال القوّة لمبدأ تغيير في شيء آخر كيف كان، وهذا لا يعمّ مبدأ الأمور الغير الزمانية. وقد يقال قوّة لما به يصير الشيء مقاومًا^{١٥} للآخر ولما به يتأتى عن التأثير.

وقوّة الانفعال قد تكون مقصورًا لتهيؤ نحو شيء واحد كقوّة الفلك على قبول الحركة فقط، وقد تكون للقبول دون الحفظ^{١٦} كقوّة الماء على قبول التشكّل^{١٧} فقط. والمُوم فيه قوّة قبول وحفظ، وفيه قوّة قبول المتضادين كالحرارة والبرودة. والهيولى فيها قوّة قبول سائر الأشياء وإن كان يتخصّص قبولها لبعض^{١٨} الأشياء دون بعض بتوسط أمور^{١٩} فيها، كما تستعدّ بواسطة الرطوبة لسهولة الانفصال.

والإمكان الذي هو قسيم الواجب والممتنع غير الاستعداد القريب، فإنّ الاستعداد القريب فيه ترجّح ما لوجود الشيء بخلاف طبيعة الإمكان.

١ د، ط: الموجودات.

٢ ل - ما به.

٣ د، ط، ل - يصح.

٤ خ، ر: يثبتها.

٥ خ: الحرق.

٦ خ، ر، ل: لسهولة.

٧ ل: لصورة.

٨ ل: بروده.

٩ د: والجوهري.

١٠ خ: معاونًا.

١١ ل: يأتي كقوّة الفلك على قبول الحركة فقط وقد تكون

للقبول دون الحفظ عن التأثير وقوّة الانفعال قد تكون

مقصورة التهيؤ نحو شيء واحد.

١٢ ل: الشكل.

١٣ د، ط: ببعض.

١٤ خ، ر: أمر.

İstidadın bir kısmı çok yakın, bir kısmı orta, bir kısmı da uzaktır. Varlık ve yokluğun zorunluluğunun eş bölümlüsü olan imkânda, özdeşlik (*hüve hüve*) itibariyle bir şeyin gerçekleşmesine ve yokluğuna nispetle yakınlık ve uzaklık bulunmaz. Varlık ve yokluk imkânı bir arada bulunup, tek bir cihetle gerçekleşir. Heyûlâ gibi tek bir şeyde tek bir cihetle özel bir imkânla birçok şey mümkün olabilir. Zira heyûlâda zâtı bakımından birçok şey mümkündür. Oysa her mümkün bir şart itibara alınarak özel imkânla birçok şey hakkında mümkün olmaz. Zira bir şart ile mümkün olan bir şey, şayet bu şart olmasaydı zâtında ya imkânsız bir şey olurdu ya da zorunlu olurdu. Oysa zâtı nedeniyle imkânsız olanın veya zâtı nedeniyle zorunlu olanın başkası sebebiyle mümkün olması imkânsızdır. Eğer bu şart olmaksızın bu şeyin, kabul edicinin zâtından dolayı varlığı ve yokluğu zaruri değilse bu durumda bu şey, kabul edicinin zâtından dolayı zâtında mümkündür. Bu durumda şart, imkânın gerçekleşmesi için değil varlığın gerçekleşmesi içindir. Birbirinden farklı birçok şeye ait olan tercih edilir olma istidadı ancak farklı şartlarla hâsıl olur.

Belli bir etki hakkındaki kuvve, ateşin ısıtmada olan ama soğutmada olmayan kuvvesi gibi, bazen tek bir şeyde gerçekleşir, mukabilinde gerçekleşmez. Bu kuvve bazen birçok şeyde gerçekleşir ki, bu ihtiyarî [kuvvedir]. İhtiyarî olan kuvveye kudret ismi tahsis edilir. İrade kesinleştğinde, buna fiilin elde edilmesinde bitişmesi gereken şey bittiğinde ve gereksiz şeyler de ortadan kalktığında şeyin bu kuvveden hâsıl olması gerekir. Toplam açısından da bu tek bir şey için bir kuvve olur. Bazı ihtiyarî fiiller iradenin sabitliği sebebiyle tek bir tarz üzere sabittir; bazıları da iradenin değişmesi sebebiyle farklı olur. Şayet irademiz tek bir cihet üzere değişmeyen şeylerden olsaydı etkileri de değişmez olurdu. Fakat bu beşerî tür hakkında imkânsızdır.

Herhangi bir itibarla feleklerin bırakma kuvvesine sahip olduğu şu manada söylenebilir: Hareketi gerektiren başka şartlar itibara alınmaksızın zâtları itibariyle felekler [yaptıklarını] bırakmaya kadirdir, zira onlar dileselerdi yapmazlardı. Feleklerin hareketi tabîî hareketler gibi değildir. Zira çatıdan düşen bir insan için “İsteseydi hareket etmezdi.” denmez, bilakis hareket etmiştir. Nefis ve nefis sahibi şeylerdeki iradenin farklı oluşu,

ومن الاستعداد قريب غاية القرب ومنه متوسط ومنه بعيد، والإمكان الذي هو قسيم ضرورة الوجود والعدم ليس فيه من حيث هو هو^١ قرب وبعد بالنسبة إلى وقوع الشيء وعدمه. وإمكان الوجود والعدم معاً ويكون^٢ بجهة واحدة، ويجوز أن يكون شيء واحد بجهة واحدة يمكن عليه بالإمكان الخاص أشياء كثيرة كالهولي، فإنها يمكن عليها من حيث ذاتها أشياء كثيرة، وليس أن كل ممكن إنما يمكن عليها بالإمكان الخاص باعتبار شرط، فإن ما يمكن بشرط لولا ذلك الشرط إما أن يكون في ذاته ممتنعاً أو واجباً، ومحال أن يكون الممتنع بذاته أو الواجب بذاته يصير ممكناً بغيره، وإن كان دون ذلك الشرط غير ضروري الوجود والعدم لذات القابل فهو ممكن لها في ذاتها، فالشرط لتحقيق الوجود لا لتحقيق الإمكان. وأما الاستعداد الرُجحاني لأشياء كثيرة متباينة لا يحصل إلا بشروط مختلفة.

والقوة على الفعل قد تكون على شيء واحد دون مقابلة^٣ كقوة النار على التسخين لا على التبريد. وقد يكون على أشياء كثيرة وهي الاختيارية والاختيارية تخص باسم القدرة، وإذا جزمتم الإرادة واقترن بها ما ينبغي أن يقترن بها في تحصيل الفعل وانتفى ما لا ينبغي وجب حصول الشيء عنها، ومن حيث المجموع يكون قوة على شيء واحد. ومن الأفعال الاختيارية ما هي^٤ على سياق واحد ثابتة^٥ لثبات^٦ الإرادة، ومنها ما يختلف لاختلاف الإرادة؛ ولو كانت إرادتنا ممّا يثبت على جهة واحدة لثبت^٧ آثارها، ولكنّه في حق النوع البشري ممتنع.

ويصح أن يقال باعتبار ما أن للأفلاك^٨ قوة على الترك بمعنى أنّها من حيث ذاتها دون اعتبار شرائط أخر ممّا يُوجب الحركة قادرة^٩ على الترك بحيث لو شاءت ما فعلت، وليست حركتها كالحركات^{١٠} الطبيعية، فإن الإنسان الذي وقع من السطح ليس أنه لو شاء ما تحرك، بل تحرك. واختلاف الإرادات على النفس وعلى ذي النفس

١ خ - هو.

٢ د: وقد يكون.

٣ خ، د، ل: مقابلة.

٤ ل: ما هو.

٥ ل: ثابت.

٦ خ: كتابات.

٧ د، ط: لثبت.

٨ ل: الأفلاك.

٩ د: قادة.

١٠ خ، ر: كحركات.

nefis ve mâhiyet yönünden imkânsız değildir, bilakis imkânsızlık başka şeyler sebebiyledir. Şayet fiili devamlı olan şey, yapmamayı dileseydi yapmazdı. Oysa yapmıştır. Dolayısıyla fiili devamlı olan şey, yapmamayı dilememiştir. Her şeye kadir olmanın şartı her şeyi dilemek ve yapmak değildir. Zira cumhurun ittifakına göre bu imkânsızdır. Acizlik iradesi değişenin özelliğidir. Zira değişim, değişenin başına gelen şeye karşı koyamadaki zafiyet ile gerçekleşir. Tam kâdir iradelerdeki bozukluğun kendisini zorlamadığı kimsedir. O hiçbir şeyin etki etmediği muhkem/güçlü bir kuvvetin, devamlı bir iradenin sahibidir. Etkisi değişen şeyde herhangi bir zaaf vardır. Güçlü kuvvetin tesiri arttığında etkiye uğramasının imkânsızlığı da artar. Gezegenler Güneş'in ışığından etkilendiği halde Güneş, gezegenlerin ışığından etkilenmez. Etkilenen her şey, etkilenmesi itibarıyla kendisine etki eden şeyin kuvvetinden yoksundur. Felekler her ne kadar etkilenmiş olsalar da onların etkilenmeleri kendilerinden daha üstün ve daha kuvvetli bir şeydendir. En küçük saikten etkilenen diğer canlıların aksine, felekler değişmeye sebep olan pek çok saikten etkilenmez.

Bir grup [Eş'arîler] kuvvenin fiilden önce gelmediğini zannetmiştir. Akıllı kimse araştırma esnasında tartışmadan kaçınır. Günümüzdeki ve yakın geçmişteki avamdan bu konuda söz söyleme niteliğine sahip olan kimseler arazın iki zamanda bulunmayışını delil getirir ve [kuvvenin fiilden önce gelmediğini ileri sürer]. Bu meselelerde onların birtakım sözleri vardır ki akıllı kimsenin onlara herhangi bir şekilde yönelmesi haramdır. Bu sözler reddedilmeye bile layık değildir. Onlara göre eserin herhangi bir vecihle müessirden sonra gelmemesi yönüyle, kudret ve fiil eş zamanlıdır. Onlar bazen şöyle derler: "Kudret fiille birlikte hâsıl olur. Ne var ki kudretin bir kısmının herhangi bir vecihle bir etkiye sahip olması doğru değildir." Onların bu hususta kafaları oldukça karışıktır. Selim fitrat sahibi bir insan ayaktayken oturma kudretinin olduğunu inkar etmez. Bir kimsenin "kesin isteği" kudret mefhumuna katıyor olması bunun dışındadır. Bir etkiye sahip olduğu tasavvur edilmeyen kuvveye gelince, o kuvve değildir.

ليس بممتنع من قِبَل النفس والماهية، بل بأمور أخرى. فلو شاء الدائم فعله أن لا يفعلَ لَمَّا فَعَلَ، وقد فَعَلَ؛ فما شاء الدائم فعله أن لا يفعلَ، وليس من شرط القادر على كل شيء أن يشاء كل شيء ويفعل كل شيء فإنّ هذا باتّفاق الجماهير ممتنع. والعجز في متغيّر الإرادة، فإنّ التغيّر ممّا يتمّ بضعف^١ المتغيّر عن معاوكة ما يغشاه. والقادر التامّ ما لا يقسره اضطرابُ الإرادات، وهو دائم^٢ الإرادة الشديد القوة التي لا يؤثّر فيه شيء، وكلّ^٣ متغيّر الأثر فيه ضَعْفٌ ما. والقوّة الشديدة إذا اشتدّ تأثيرها يشتدّ امتناعها عن التأثير. فالشمس لا يتأثّر بأنوار الكواكب كما يتأثّر الكواكب بنورها، وكلّ متأثّر يقصر من حيث تأثّره^٤ عن قوّة ما يؤثّر فيه. والأفلاك وإن كانت متأثرة فإنّ تأثرها عن أمر أشرف منها وأقوى، ولا يتسلّط عليها الدواعي الكثيرة المغيّرة بخلاف الحيوانات الأخرى التي تتأثّر^٥ بأقلّ الدواعي.

وقد ظنّ قوم أنّ القوّة لا تتقدّم^٦ على الفعل، وكأنّ العاقل عند الاستكشاف لا يتمكّن من المنازعة. أمّا عوام الزمان^٧ وما يقرب من هذا الزمان ممّن من شأنه أن يتحدّث^٨ فإنّهم ربّما يعلّلون بأنّ العرض لا يبقى زمانين؛ ولهم في هذه المواقف كلمات حرام على العاقل أن يلتفت إليها التفاتاً ما، وهي لا تستحقّ الردّ عليهم^٩. وعندهم القدرة والفعل معاً بحيث لا يتأخّر الأثر عن المؤثّر بوجه. وربّما يقولون: إنّ القدرة حاصلة مع الفعل، إلّا أنّ من القدر ما لا يصحّ أن يكون لها أثر بوجه من الوجوه، وهوشائهم كثيرة. والإنسان الذي له الفطرة السليمة لا ينكر أن يكون^{١٠} في حالة القيام قادراً^{١١} على القعود، إلّا أن يجعل جاعل المشيئة الجازمة أيضاً داخله في مفهوم القدرة. وأمّا قوّة لا يُتصوّر أن يكون لها أثر فليس بقوّة،

١ د: يضعف.

٢ ل - الإرادات وهو دائم.

٣ خ، ر، ل: فكل.

٤ د: ضعيف.

٥ ل: تأثّر.

٦ خ: تتأثّر؛ ل: يتأثرها.

٧ ل: القوة المتقدّم.

٨ خ، ر: الناس.

٩ ل: فمن من شأنهم أن يتحدّثوا.

١٠ ل - عليهم.

١١ د، ط، ل: لا ينكر أنّه.

١٢ د، ط، ل: قادر.

Yahut iddia ettikleri gibi kuvve etkiden, zaman ve zât bakımından önce gelmeyip, bilakis tüm yönlerden onunla eş zamanlı olarak bir etkiye sahip olduğunda kuvve o şeyin ilkesi değildir ve hiçbir şekilde kuvve de olmaz. Kuvve ancak herhangi bir etkiye sahip olabilen bir şey olması itibariyle kuvve olabilir. Dahası kuvvenin fiilde bir etkisi olmadığında kuvvenin varlığı fiilden sonra olur. Onun fiilden sonraki varlığı, kuvvenin fiilden önceki ve sonraki varlığı gibidir. Bu gibi şeylerle meşgul olmak vakit kaybıdır.

Somut bir ferde (*şahs-ı münteşire*) ilişkin kuvve, hangi fertle karşılaşırsa karşılaşsın bazen fertten sonra da var olmaya devam eder; bazen de kuvve, herhangi bir ferde nispetinin eşit olması itibariyle fertlerden biri olur. Ne var ki bu kuvve, bütünden birine rastladığında zayıflar ve ondan sonra devam etmez. Kuvve, faraziyede veya âyanda, kendisine özgü bir sebeple tek bir şeye özgü olarak alındığında bu fert meydana geldiğinde ona ilişkin kuvve de yok olur. Yoksa kuvve taşıyıcısından kaybolmaz. Aksine onun bu fert olması itibariyle bu fert üzerindeki kuvve oluşu kaybolur.

Kadîm filozoflar “Kuvvenin bilfiil varlığının etkiden uzak olması mümkün değildir.” dediklerinde bununla hareketli şeyde hareketi gerektiren meyl kuvvesini kastederler. Zira durdurma esnasında kuvve bazen engellenir. Engellenme de kuvvenin etkisidir. Hatta hareket ve engelleme tamamıyla yok olduğunda meylin devam etmesi mümkün değildir. Meyil kuvvesi engelleme değildir, aksine engellemenin nedenidir.

[Mevcudun Hâdis ve Hâdis Olmayan Kısımlarına Ayrılması]

Mevcudun bölündüğü kısımlardan biri de şudur: Her mevcut ya hâdistir ya da hâdis değildir. Müteahhirûndan biri bilgiçlik taslayarak şunu demiştir: “Hâdisin bir başlangıca sahip olduğu söylendiğinde, bununla onun varlık zamanının bir başlangıcı olmasını kastederler. Kadîmin ise varlık zamanının başlangıcı yoktur.” Bu görüş, sağlam değildir. Zira bazı kadîm şeylerin varlığı için zaman söz konusu değildir. Hatta hakikat itibariyle kadîm, varlığı zamansal olmayandır. Örfe göre kadîm, süresi uzun olan şeydir. Zira bu kadîm, hakikatte hâdistir ve onun varlık zamanı için bir başlangıç söz konusudur. Daha önce işaret ettiğimiz üzere, “kadîm” ile Zorunlu Varlık kastedildiğinde bu durumda kadîm ancak bir olur.

أو يكون لها أثر ولا تتقدّم عليه ولا بالذات كما يزعمون، بل هما معاً من جميع الوجوه فليس القوة مبدأ له، ولا قوّة أصلاً إلا بحسب ما يصحّ أن يكون لها أثر.^١ ثمّ إذا كان لا أثر لها في الفعل فوجودها بعد الفعل كوجودها^٢ قبله وبعده. والاشتغال بمثل هذه الأشياء تضييع للوقت.^٣

والقوّة على الشخص المنتشر قد تكون بحيث أيّ شخص اتّفق مصادفتها له^٤ يبقى القوّة بعده، وقد تكون بحيث يستوي نسبتها إلى أيّ واحد كان من الأشخاص، إلاّ أنّها إذا صادفت واحداً من الجملة تخور^٥ ولا تبقى بعده. والقوّة إذا أخذت مختصّة^٦ بشيء واحد لسبب^٧ يخصّها به في الفرض أو في الأعيان فإذا وقع ذلك الشخص بطلت القوّة عليه، لا أنّ القوّة بطلت عن حاملها، بل عن كونها قوّة على ذلك الشخص من حيث هو^٨ ذلك الشخص.

والقدماء إذا قالوا: «لا يصحّ وجود قوّة بالفعل خالية عن الأثر» فإنّما يعنون بذلك القوّة الميليّة التي تُوجب الحركة في المتحرّك فإنّها عند التسكين قد تعاوq، والمعاوقة أيضاً أثر القوّة حتّى إذا بطلت الحركة والمعاوقة بالكلّيّة لا يمكن أن يكون الميل قد بقي، وليست القوّة الميليّة هي المعاوقة، بل علّتها.

[في انقسام الموجود إلى حادث وغير حادث]

ومما ينقسم^{١١} إليه الموجود أنّ كلّ موجود إمّا حادث وإمّا غير حادث. وقد تحذلق بعض المتأخّرين فقال: «الحادث إذا قيل إنّ له أوّل يعنون به أنّه لزمان وجوده أوّل، والقديم هو الذي ليس لزمان وجوده أوّل» وهو^{١٢} غير متين. فإنّ من القديم ما ليس لوجوده زمان، بل بالحقيقة القديم ليس^{١٣} وجوده زمانياً. وأمّا القديم العرفي وهو ما يستطال مدّته فإنّه في الحقيقة حادث ولزمان وجوده أوّل. وقد أشرنا إلى^{١٤} أنّ القديم إذا غني به واجب الوجود فلا قديم إلاّ واحد،

٨ خ، ر: بسبب.
٩ خ، ر: هو.
١٠ د، ط، ل: يقسم.
١١ د، ط - وهو.
١٢ ل: هو الذي ليس.
١٣ خ، ر - إلى.

١ ل - أثر.
٢ خ: لوجودها.
٣ خ، ر: الوقت.
٤ ل - له.
٥ ل: تجوز.
٦ د، ط: أن لا؛ ل: أو لا.
٧ د، ط: أخذت متخصّصة؛ ل: أحدث متخصّصة.

Onun dışındaki şeyler ise hâdistir. Bunlar da mümkünlerin hepsidir. Eğer “kadîm” ile öncesinde zamansızlık bulunan şey kastediliyorsa bu şeyin mukabili varlığı devamlı olandır. Zorunlu Varlığın dışındaki şeylerin bir kısmı bu hudûsun hâdisi değildir. Bu ıstılahların tümüne göre hiçbir şey kıdem ve hudûsun dışında değildir.

Bir grubun meşhur görüşlerinden biri de her hâdisten önce bir varlık imkânı ile bu imkânın konusunun gelmesidir. Bunun delili şudur: Hâsil olmasından önce hâdisin varlığı mümkündür. Onun mümkün oluşu salt yokluk değildir. Zira bu durumda imkânsızlık da mümkün olur. Hâdisin imkânı, varlığı ile birlikte dir. Zira açıklandığı üzere imkân, varlığı ortadan kaldırmaz. Oysa yokluk varlığı ortadan kaldırır. Hâdisin imkânı şu yönlerden kendisiyle özdeş değildir:

1. İmkân, hüviyeti ve hakikati farklı şeylerde tek bir manada gerçekleşir.
2. Önce “şey” akledilir, sonra onun mümkün olduğu akledilir.

3. Hâdis şeyin imkânı hudûsundan önce gerçekleşmiştir. Oysa onun hüviyeti varlıktan önce hâdis değildir. İmkân ona kâdir olanın kudretiyle aynı şey değildir. Zira o mümkün olmalıdır ki bu şeye güç yetsin. “Şöyle bir şeye güç yetmez. Zira o mümkün değildir.” denilmesi doğrudur. Şayet imkânın manasıyla güç yetirmenin manası aynı olsaydı bu söz doğru olmazdı. Çünkü bu durumda “Güç yetirilemediği için güç yetmez.” denilmiş gibi olur. Hâdis, hudûstan önce mümkün olduğunda bu durumda onun imkânı gerçekleşir. Oysa imkân bizâtihi kâim olan bir tabiat değildir. Şayet böyle olsaydı hiçbir şey bu tabiatla nitelenmez ve bazı şeylerin kendisiyle kâim tek bir imkânla nitelenmesi diğerlerinininkinden daha evla olmazdı. Oysa imkânın kendisiyle kâim olması, ardından mahallinin hâdis olması ve böylelikle onun mahalle ilişkisi mümkün değildir. Daha önce kanıtlandığı üzere, mahalle muhtaç olmayan şeyin mahalle ilişkisi hiçbir şekilde tasavvur edilmez. Dolayısıyla imkândan önce gelen hâdisin imkânının bir şeyde olması gerekir. Oysa kendisinde hâdisin imkânı bulunan şey, herhangi bir vecihle hâdise taalluk etmeyen bir şey değildir. Zira bu takdirde onun, hâdis için imkân oluşu, başkası için imkân olmasından daha evla değildir. Şu halde her hâdisten önce varlık imkânı ve heyûlâ bulunur.

وما سواه حادث وهو كل ممكن. وإن عُنِي به^١ ما يسبقه العدم^٢ الزماني فمقابله^٣ الدائم الوجود، ومن^٤ الأشياء التي هي غير واجب^٥ الوجود ما ليس بحادث هذا الحدوث. وعلى الاصطلاحات كلها لا يخرج الشيء^٦ من القدم^٧ والحدث.

ومن مشهورات القوم إن كل حادث يسبقه إمكان وجود وموضوع^٨ لذلك الإمكان، والحبّة في ذلك أن الحادث قبل حصوله ممكن الوجود، وليس إمكانه العدم البحث فإن الممتنع أيضًا ممكن^٩ وإمكانه يجتمع مع وجوده لما بين^{١٠} أن الإمكان لا ينافي الوجود والعدم ينافي الوجود. وليس إمكانه هو لوجوه:

منها: إن الإمكان يقع بمعنى واحد على ما يخالف هويته وحقيقته.

وثانيًا: إنه قد^{١١} يُعَقَل الشيء، ثم يُعَقَل بعده أنه ممكن.

وثالثًا: إن إمكان الشيء الحادث حاصل قبل حدوثه، وهويته ليست حادثه قبل الوجود. وليس الإمكان هو نفس قدرة القادر عليه، فإنه لا بد وأن يمكن حتى يقدر عليه. ويصح أن يقال: «شيء كذا غير مقدور لأنه غير ممكن» ولو كان معنى الإمكان والمقدورية واحدًا كان القول غير صحيح، فكأنه قيل: «غير مقدور لأنه غير مقدور». وإذا كان الحادث ممكنًا قبل الحدوث فإمكانه حاصل. وليس الإمكان طبيعة تقوم بذاتها، ولو كان كذا ما اتّصف بها^{١٢} شيء، وما كان اتّصاف بعض الأشياء بإمكان واحد قائم بنفسه أولى من غيره. ولا يصح أن يقوم بنفسه ثم يحدث محلّه فيحلّ فيه، لما برهن من قبل أن المستغنى لا يتصور أن يحلّ أبدًا. فلا بدّ لإمكان الحادث الذي سبقه أن يكون في شيء، ولا يكون ما فيه إمكان الحادث أمرًا^{١٣} لا يتعلّق بالحادث بوجه، فإنه ليس كونه إمكانًا للحادث حينئذ أولى من أن يكون لغيره، فكل حادث يسبقه إمكان وجود وهيولى.

٨ د: موع.
٩ ل: البحث وإلا كان الممتنع أيضًا ممكنًا.
١٠ د، ط: تبين.
١١ د، ط، ل - قد.
١٢ ل: لها.
١٣ خ، ر: أمر.

١ خ، ر + هو.
٢ ل: سبقه العديم.
٣ خ، د: فمقابله.
٤ خ، ر، ل: من.
٥ ل: واجبة.
٦ خ، ر: شيء.
٧ خ: العدم؛ ل: القديم.

Heyûlânın hudûsu mümkün değildir. Aksi halde ondan önce başka bir heyûlâ ve imkân gelirdi. Böylece de heyûlâ ondaki bir heyet olur. Bu durumda o heyûlâ olmaz. Bu imkânsızdır. Bu nedenle ancak heyûlâda varlık kuvvesine sahip olan şey hâdis olur ve bu ya maddeyle birlikte ya madde-den ya da maddede [hâdis] olabilir.

Hâdis şu iki yönden maddeye muhtaçtır:

1. Maddenin istidadı hâdisin varlığında şarttır. Fâil, değişmeyen bir şey ise hâdisin hudûs etmesi, kabul edicinin veya kabul edici hükmünde olan şeyin değişmesi sebebiyle ve hâdisin istidadının daha önce elverişli değilken husûl istidadının değişmesi sebebiyle olur. Aksi halde onun özel bir vakitte varlığının yokluğuna tercih edilirliliği söz konusu olmaz.

2. Hâdis, kâim oluşunda maddeye muhtaçtır. Maddede değil maddeyle birlikte olan nâtık nefse gelince, o ancak tek bir yönden maddeye muhtaçtır ki o da maddenin istidadından dolayı hudûsunun tercih edilmesidir. Her ne kadar nefis başka bir yönden maddeye muhtaç olsa da kemâllerini, maddeyle alakası vasıtasıyla kazanmaktadır. Nefsin kâim olmasına gelince, o maddeye muhtaç değildir. Maddede veya maddeden hâdis olan şeyler, istidat itibariyle hudûsun tercih edilir olması ve varlığının devamı yönüyle maddeye muhtaçtır: Maddede hâdis olan şeye gelince, o mâhiyetin kâim olmasında değil varlığın kâim olmasında maddeye muhtaçtır. Maddeden hâdis olana gelince, o hakikatının kâim olmasında maddeye muhtaçtır. Zira madde, su ve hava gibi kendisinden hâsıl olunan türlerin bir cüzüdür. Zira su mücerret suluk sûreti değil bilakis maddeyle birlikte olan sûrettir. Su ancak cisimle düşünülür. Meşşâîlerin görüşüne göre heyûlâ cismin bir cüzüdür; kadîm filozoflara göre cismin kendisidir. Tüm vecihlere göre maddeden hâdis olanın hakikati, maddeyle kâimdir. Oluş ve bozuluşa uğrayan şeylerin maddesi birdir. Aksi halde bozulan şey maddesiyle bozulurdu. Oluşan şey maddesiyle hâdis olursa bu durumda hâdis, önceki istidat olmaksızın hudûs eder. Bu ise fâilin değişmesine yol açar.

Mevcut, şu kısımlara ayrılır: [1] Kendisi dışındaki şeylerin tamamının yokluğu farz edilse bile, kendisine kuvve bitişmemesi itibariyle tüm yönlerden bilfiil olan mevcut ki bu, ismi aziz olan el-Evvel'in özelliğidir.

والهيولى لا يصحّ حدوثها وإلاّ كان يسبقها هيولى^١ وإمكان، فيصير الهيولى هيئةً فيه فلا يكون هيولى، وهو محال. فلا^٢ يحدث إلاّ ما له^٣ قوّة وجود في هيولى، وذلك إمّا أن يكون مع المادّة أو عن المادّة أو في المادّة. والحادث يحتاج^٤ إلى المادّة من وجهين:

أحدهما لأنّ استعداد^٥ المادّة شرط في وجوده،^٦ فإنّه إذا كان الفاعل ممّا لا يتغيّر^٧ فحدوث الحادث لتغيّر القابل أو ما في حكم القابل واستعداده لحصوله بعد أن كان غير مستعدّ، وإلاّ لم يترجّح وجوده على عدمه في وقت مخصوص. والثاني لحاجته إلى المادّة في قوامه. أمّا النفس الناطقة التي هي مع المادّة لا في المادّة فلا تحتاج إلاّ من وجه واحد وهو ترجيح الحدوث لاستعدادها؛ وإن كان يحتاج النفس إلى المادّة من وجه آخر وهو اكتساب كمالاتها بتوسّط^٨ علاقة المادّة. وأمّا في القوام فلا حاجة لها إلى المادّة. والحادث عن المادّة وفي المادّة يحتاجان^٩ إلى المادّة من كلّ الوجهين: لترجّح الحدوث بحسب الاستعداد وللتقوّم. أمّا ما في المادّة ففي تقوّم الوجود يحتاج إلى المادّة لا في تقوّم الماهيّة، وأمّا ما عن المادّة ففي تقوّم الحقيقة. فإنّ المادّة جزء من الأنواع الحاصلة منها كالماء والهواء، إذ ليس الماء مجرّد صورة المائيّة، بل الصورة مع المادّة، والماء لا يُعقل إلاّ بالجسم. والهيولى جزء للجسم على رأي المشائين، وعند الأقدمين هو نفس الجسم. فعلى جميع الوجوه الحادث عن المادّة يتقوّم حقيقته بالمادّة. وهيولى الكائنات الفاسدة واحدة وإلاّ إن^{١٠} كان الفاسدُ فسدَ مع مادّته^{١١} والكائن حدث مع مادّته لحدّث الحادث^{١٢} دون استعداد سابق ولتأدّى إلى تغيّر الفاعل. والموجود ينقسم إلى ما هو بالفعل من جميع الوجوه بحيث لا يقارنه قوّة وإن فُرض انتفاء جميع ما سواه، وهذا شأن^{١٣} الأوّل عزّ اسمه.^{١٤}

١ د، ط + أخرى.

٢ خ، ر: ولا.

٣ ل: ماله.

٤ ل: الهيولى.

٥ خ، ر: محتاج.

٦ د، ل: الاستعداد.

٧ د: وجوه.

٨ ل: لا بتغيّر.

٩ ل: يتوسط.

١٠ ل: يحتاجون.

١١ خ، ر، ل - إن.

١٢ ل: المفاسد قد مع المادّة.

١٣ خ، ر: لحدوث الحادّثات؛ ل: فحدّث الحادّثات.

١٤ خ: بيان.

١٥ د، ل - عزّ اسمه.

[2] Âyanda hiçbir şekilde kendisine kuvvenin ilişmediği fakat kendisi dışındaki şeylerin yokluğu esnasında zihnin onun da yokluğunun imkânını düşündüğü mevcuttur. Bu mevcut, el-Evvel'in sahip olduğu tenzih mertebesinde değildir. Bu, tüm yönlerden ayırık olan akılların özelliğidir.

[3] Zâtında ve zâtını kâim kılan şeyde değil de herhangi bir heyette kendisine kuvvenin bittiği mevcut. Bu, feleklerin ve onların nefislerinin özelliğidir. Zira bu heyetler, bilkuvve yenilenen hareketler ve yenilenen iradeler itibariyle olur. Onların cevherleri, sürekli bilfiildir. Daimî heyetleri de böyledir.

[4] Ortak heyûlâ gibi varlığı yönünden daima bilfiil olan ve birçok şeyin, belirli bir tür olarak bilfiil kıldığı şeylerin var olma kuvvesinin kendisine bittiği mevcut. Zira bu, sürekli bilfiil mevcuttur. Oysa madde kendisini, meydana gelmiş belirli bir tür kılan sûretler ve heyetler yönünden bilkuvvedir.

[5] Hakikati hâsıl olmuş bir tür ve herhangi bir fiil olması yönünden bilfiil mevcut. Fakat sûretler ve türler gibi bunun varlığı bazen bilkuvve olur. Bunların mâhiyetleri bilfiil olup, türsel olarak hâsıl olmuştur ve başka şeyler sebebiyle hâsıl olmuş, bir türe dönüşen madde gibi değildir.

Mümkün varlık akılda mutlak olarak alındığında şu kısımlara ayrılır: Bilfiil olan, bilkuvve olan ve ne bilkuvve ne de bilfiil olan –bu gerçekleşen ve yok olandır. Zira bir grup insan onun bilkuvve olduğunu, istidadın ise mevcut olduğunu zannetmiştir. Oysa her ne kadar imkân başkası değil, tek bir imkânla onun mâhiyetine izafe edilse de ikinci kez onun husûlü imkânsızdır. Mümkünün, zâtında Zorunlu Varlıktan başka olduğu ve imkânsız varlık olmadığı akledildiğinde onun ikinci kez varlığının mümkün olmaması, onu oluş sürecinin dışında bırakmaz.

Fasıl: Tümel, Tikel ve Bu Konuda Söylenenler

Mevcudun bölümlendiği kısımlardan biri de tümel ve tikelidir. Mantıkta bu ikisinin hallerini ve bunlarla ilgili çeşitli ıstılahları öğrenmiştin. Kitaplarda meşhur olan şeylerden biri de şudur:

وإلى ما لا يقارنه القوة أصلاً^١ في الأعيان، ولكن الذهن يلاحظ فيه صحة انتفاء عند رفع غيره. وهذا ليس في تنزه^٢ الأول، وذلك شأن العقول المفارقة من جميع الوجوه؛^٣

وإلى ما يقارنه القوة لا^٤ في ذاته ولا فيما يقوم ذاته، بل في هيئة من الهيئات؛ وهذا شأن الأفلاك ونفوسها فإنها من حيث الحركات المتجددة والإرادات المتجددة بالقوة، وأمّا جواهرها فهي بالفعل أبداً، وكذا هيئاتها الدائمة؛

وإلى ما هو بالفعل من قبل وجوده أبداً ويقارنه قوة وجود أشياء كثيرة ممّا يجعله بالفعل نوعاً معيّناً كالهولى المشتركة، فإنها موجودة أبداً بالفعل، وهي بالقوة من جهة صورها وهيئاتها التي تجعلها نوعاً معيّناً محصّلاً؛

وإلى ما هو بالفعل من قبل أن حقيقته نوع متحصّل وفعل ما، ولكن قد يكون وجوده بالقوة كالصور والأنواع. فإنّ ماهياتها فعل وهي محصلة النوعية لا كالهولى الصائرة نوعاً محصّلاً بأمور أخرى.

وإذا أخذ ممكن الوجود مطلقاً في العقل فينقسم إلى ما هو بالفعل، وإلى ما هو بالقوة، وإلى ما ليس بالقوة ولا بالفعل - وهو ما وقع وبطل - فإنّ جماعة من الناس يظنون أنّه بالقوة والاستعداد موجود، وهو مُحال الحصول ثانياً؛ وإن كان الإمكان يضاف إلى ماهيته^٥ باعتبار واحد لا غير. ولا يخرج عدم إمكان وجوده ثانياً عن كونه بحيث إذا عُقِلَ غير واجب الوجود في ذاته ولا ممتنع الوجود.

فصل: في الكلّي والجزئي وما يذكر فيه

وممّا ينقسم^٦ إليه الموجود هو^٧ الكلّي والجزئي، وقد عرفت في المنطق أحوالهما والاصطلاحات المختلفة^٨ فيهما. ومن المشهور في الكتب

١ خ، ر - أصلاً.

٢ خ: سرة.

٣ ل: غيره وهذا ينزه عنه الأول ولكن العقول المفارقة من جميع الوجوه كلّها كذلك.

٤ ل: إلا.

٥ خ: ماهية.

٦ ل: يقسم.

٧ خ، ل: وهو.

Mâhiyet olması itibariyle mâhiyet ne birdir ne çoktur, ne geneldir ne de özeldir. İnsanlık mâhiyeti tikel ve somut olarak var olduğunda insanlık mâhiyetinin gereğinin tümel olmadığını anlarsın. Mâhiyet tümel ve genel olarak akledildiğinde tikel olmasının tabiatının bir şartı olmadığı bilinir. İnsanlık, insanlık olması itibariyle birlik veya çokluk, genellik veya özellikten uzak olmadığına o bir veya çok, genel veya özel oluyor değildir.

Bazı kadîm filozoflardan nakledilen “İnsanlık şayet birliği gerektirmeseydi birlik olmamayı, yani çokluğu gerektirirdi. Bu durumda da tek bir insanın varlığı doğru olmazdı. Birlik olmama gereği doğru olmadığına insanlık için birlik gereği lâzım olur.” şeklindeki delil doğru değildir. Zira bir şeyin gereğinin çelişgi, şey olmamanın gereği değildir, aksine şeyin gereğinin olmamasıdır. Bu tıpkı bir kimsenin şöyle demesi gibidir: “Bir cisim zâtı gereği şeffaflığı gerektirir. Zira o şeffaflığı gerektirmeseydi şeffaf olmamayı gerektirirdi. Bu durumda da şeffaf bir cismin varlığı mümkün olmazdı, hatta tüm cisimler renkli olurdu. Böyle olmadığı için cisim şeffaflığı gerektirir.” Aksine cismin şeffaflığı gerektirmesi doğru olmadığına şeffaf olmamayı gerektirmesi değil şeffaflığı gerektirmemesi doğru olur. Hiçbir şey, iki mukabilin birinden uzak kalmaz. Dolayısıyla bir şeyin tabiatı bu şeyin oluşunu gerektirmediği gibi olmayışını da gerektirmez. Yoksa bu tabiatı o şeyin oluşunu ve olmayışını gerektiriyor değildir. Yine, bir mâhiyetin çokluğu gerektirdiği yani çok olmadan mevcut olamayacağı tasavvur edilmez. Dolayısıyla bir mâhiyet tek bir fert olarak var olmaz. Hiçbir mâhiyet bir olarak var olmadığı için onda çokluk da bulunmaz. Zira çokluk birlerden hâsıl olur. Bu, şununla ilgili bir bahis değildir: “Bir mâhiyetin, aracılı veya aracısız olarak, tıpkı herhangi bir vecihle bir hareketin kendisinden sonraki hareketlerin illeti olması veya bir sıcaklığın başka bir sıcaklığa illet olması gibi kendi türünden bir çokluğun illeti olması mümkün müdür?” Zira bu, tafsilatı olan başka bir meseledir. Bilakis bizim amacımız, çokluğun mâhiyetin zâtının lâzımlarından olduğudur.

إنَّ الماهيَّة بما هي ماهيَّة لا واحدة ولا كثيرة^١ ولا عامَّة ولا خاصَّة. وإذا وُجِدَت الماهيَّة الإنسانيَّة متخصِّصَةً^٢ جزئيَّةً فتعلم أنَّه ليس اقتضاء الماهيَّة الإنسانيَّة أن تكون كليَّةً، وإذا عُقِلَت الماهيَّة كليَّةً وعامَّةً علُم أنَّه ليس من شرط طبيعتها^٣ أن تكون جزئيَّةً. وليس إذا كانت الإنسانيَّة لا تخلو من وحدة أو كثرة أو عموم أو خصوص؛ تكون من حيث إنَّها إنسانيَّة واحدة أو كثيرة أو عامَّة أو خاصَّة.

وأما الحجَّة التي تحكى عن بعض القدماء: «إنَّ الإنسانيَّة لو لم تقتض الوحدة» اقتضت اللاوحدَّة وهو الكثرة، فما صحَّ وجودُ إنسان واحد، ولمَّا لم يصحَّ اقتضاء اللاوحدَّة فلا بدَّ لها^٤ من اقتضاء الوحدة» فليست بصحيحة. فإنَّه ليس نقيضُ اقتضاء الشيء اقتضاء اللاشيء، بل لا اقتضاء الشيء. وهذا كما يقول قائل: «إنَّ الجسم لذاته يقتضي الشفَّف، إذ لو لم يقتض الشفَّف يقتضي اللاتشفَّف، فكان^٥ لا يصحَّ وجودُ جسم شفاف، بل كانت الأجسام كلُّها متلوَّنة؛ وإذا لم يكن كذا فالجسم يقتضي الشفَّف». بل الجسم إذا لم يصدق فيه إنَّه يقتضي التشفَّف^٦ يصدق فيه أنَّه لا يقتضي التشفَّف^٧ لا أنَّه يقتضي اللاتشفَّف^٨. وكلَّ أمرين متقابلين لا يخلو عنهما الشيء فطبيعة الشيء لا تقتضي كونه ولا لا كونه،^٩ لا أنَّها تقتضي كونه ولا كونه. ولا يتصوَّر أن يكون ماهيَّة تقتضي الكثرة أي تقتضي أن لا تُوجَد^{١٠} غير كثيرة، فإنَّه لا يُوجَد منها واحد أصلاً، وإذا لا يُوجَد منها واحد فلا يُوجَد فيها كثرة^{١١} لأنَّ الكثرة من الآحاد تحصل. وليس هذا بحثاً^{١٢} في أنَّ الواحد من ماهيَّة^{١٣} هل يجوز أن يكون علَّةً لكثرة من نوعه بواسطة أو غير واسطة كحركة^{١٤} تكون بوجه ما علَّةً لحركات بعدها أو حرارة تكون علَّةً لحرارة^{١٥}. فإنَّ ذلك أمر آخر وفيه تفصيل؛ بل غرضنا إنَّ ماهيَّة تكون الكثرة من لوازم ذاتها.

١٢ في كل النسخ التي استعملنا «ولا كونه»، ولكن في نسخة فاتح 3223 125a ونسخة ليدن 365 OR. 239a «ولا لا كونه» وهذا أصح.
١٣ ل + لا أنَّها تقتضي كونه ولا كونه.
١٤ خ: تؤخذ.
١٥ ط: كثيرة.
١٦ خ، ر: وليس بحثنا.
١٧ خ: ماهيته.
١٨ خ: لحركة.
١٩ ل: لحرارات.

١ خ: كثرة.
٢ د، ط، ل: متخصِّصة.
٣ ل: طبيعتها.
٤ ل: وكثرة وعموم وخصوص.
٥ ل: الواحدة.
٦ د، ط: ولا.
٧ ل - لها.
٨ ل: وكان.
٩ د: الشفَّف.
١٠ د - يصدق فيه أنَّه لا يقتضي الشفَّف؛ ل: الشفَّف.
١١ ل: اللاتشفَّف.

Oysa mâhiyetin lâzımı olan halden öğrenildiği üzere bu lâzım mâhiyetin tikellerinden ayrılmadığı gibi hiçbir lâzım da mâhiyetten uzak değildir. Dolayısıyla mâhiyetin her tikelinin çok olması gerekir -ki çokluk mahiyetin zâtının lâzımıdır. Hatta onlardan birinin bir olduğu görüldüğünde bu durumda mâhiyet lâzımı olmaksızın gerçekleşmiş olur. Mâhiyette “bir” tasavvur edilmediği için “çok” da tasavvur edilmez. Böyle bir mâhiyetin gerçekleşmesi bir tarafa onun düşünülmesi bile doğru değildir.

Tümel insanlık birçoklarında mevcut olan sayıca tek bir insanlık değildir. Zira tek bir şeyin birçok mahalde bulunduğu tasavvur edilmez. Şayet tek bir insanlık insanların tümünde bulunsaydı Zeyd’de mevcut olan insanlık, Amr’da da aynıyla mevcut olurdu. Oysa ilki [mesela] beyaz ve âlim, diğeri siyah ve cahildir. Bu durumda tek bir şey; Amr, Zeyd, âlim, cahil, beyaz ve siyah olurdu. Dahası her biri için tanımını itibariyle tam bir insanlık söz konusu olur ve başkasının yokluğu birinin insanlığına zarar vermezdi.

Tümel bir mananın tikellerine nispeti, bir babanın tümü kendisine nispet edilen birçok evladına nispeti gibi değildir. Aksine zihindeki bir tümel olarak ona ilişen mana her birinde mevcuttur. Oysa her biri, bütünü içine alan ve müstakil olduğu farz edilen mücerret insanlığa nispetiyle insan değildir. Bilakis her biri için sayı itibariyle, diğeri için olandan başka bir insanlık söz konusudur. Ortak manaya gelince o başka bir şeyde değil, zihindedir. Kendisinde ortaklığı bulundurabilen veya ortaklığa mâni olmayan anlamında kullanılan tümelin âyanda gerçekleşmesi doğru değildir. Zira böyle bir tümel âyanda gerçekleşseydi kendisinde ortaklığın bulunması doğru olmayan, özelleşmenin kendisi olan, misali/ideal olmayan, ferdi bir hüviyet onun için hâsıl olurdu.

Mübahase/Tartışma:

Şunu diyebilirsiniz: Zihinde bulunan tabiatın da bir hüviyeti vardır. Zira bu tabiat, mevcutlardan biridir. Aynı şekilde, bu tabiat için şu şeyler sebebiyle bir özelleşme söz konusudur: [1] Bu tabiat zihne işlenmiştir (*muntabidir*). [2] Bu tabiata işaret edilmediği gibi, onun bölünmesi de mümkün değildir. O, zâtı itibariyle birçok şeyde mevcut değildir.

وقد عُلم من حال اللازم للماهية أنه لا ينفك من جزئيات الماهية ولا يخلوا منه شيء عنها. فكلّ جزئي من جزئيات الماهية التي الكثرة^١ لازم ذاتها ينبغي أن يكون كثيرًا حتّى إن وُجدَ منها واحد فقد تحقّقت الماهية دون لازمها؛ وإذ لا يُتصوّر فيها^٢ واحد فلا يُتصوّر فيها كثيرة، ولا^٣ يصحّ تعقّل هذه الماهية فضلًا عن تحقّقها.

وليس أنّ الإنسانية الكلية إنسانية واحدة بالعدد موجودة في كثيرين، فإنّ الشيء الواحد لا يُتصوّر أن يكون في محالّ كثيرة. ولو كانت إنسانية واحدة في جميع الناس لكانت الإنسانية الموجودة في زيد بعينها موجودة في عمرو، وأحدهما أبيض وعالم والثاني أسودّ وجاهل، فكان^٤ شيء واحد عمرًا وزيدًا عالمًا جاهلًا أبيض أسود. ثمّ لكلّ واحد إنسانية تامّة يحدها لا يُخلّ بإنسانيته^٥ عدم غيره.

وليس نسبة المعنى الكلّي إلى جزئياته نسبة أب واحد إلى أولاد كثيرين كلّهم يتسبون إليه، بل المعنى الذي يعرض له أنّه كلي في الذهن يُوجد في كلّ واحد. وليس كلّ واحد إنسانًا بمجرد نسبته^٦ إلى إنسانية تُفرض مستقلةً منجزةً عن الكلّ، بل لكلّ واحد إنسانية أخرى هي بالعدد غير ما للآخر. وأمّا المعنى المشترك فهو في الذهن لا غير. والكلّي على الاصطلاح الذي معناه أنّه يحتمل الشركة فيه أو لا يمنع الشركة لا يصحّ وقوعه في الأعيان. فإنّه لو وقع في الأعيان حصلت له هوية متخصّصة غير مثالية هي نفسها متخصّصة لا يصحّ فيها الشركة.

مباحثة:

ولك أن تقول: إنّ^٧ الطبيعة التي هي في الذهن لها أيضًا هوية لأنّها موجودة^٨ من جملة الموجودات؛ ولها تخصّص أيضًا بأمور: منها أنّها منطبعة في الذهن، ومنها أنّها لا يشار إليها ولا يصحّ عليها الانقسام، وليس بموجودة بذاتها في كثيرين،

٧ ل: بإنسانية.

٨ خ: نسبة.

٩ ل: منجزة.

١٠ خ، ر - إن.

١١ ل: موجودة.

١ ل: أكثر.

٢ ل: منها.

٣ ل: كثير فلا.

٤ د: فصلا.

٥ د: الواحد.

٦ د: وكان.

Dolayısıyla tabiatın birçok şeyde var olması itibariyle, tabiatta bulunan birçok şey için ortaklık söz konusu değildir. Ortaklığın manası ancak uygundur (*mutabakat*). Eğer zihnî oluşun tümelliği, mutabakat itibariyle oluyorsa bu durumda tikeller birbirine uygun olur. Bu durumda tikellerin tümel de olması gerekir. Eğer “Tikellerin bireyleşmiş olması, birçok şeye uygun olmalarına engel ise zihne işlenmesi ve kendisiyle özelleştiği nicelikten ve konumdan soyutlanması itibarı ile zihnî mâhiyet, işlenmiş ve özelleşmiş olur. Zira insanlık özel niceliği ve konumu gerektirmediği gibi, bu ikisinden soyutlanmayı da gerektirmez. Aksi halde bu uzak arazların kendisine iliştigi insanlığın varlığı doğru olmazdı.” dersiniz; bu durumda biz de deriz ki “Hâricî bir şeyin hüviyeti, bir idrak edicinin idrakinden dolayı hâsıl olan bir hüviyet değildir. Her ne kadar zihnî sûret bir hüviyet sahibi olsa da o, zihinde taayyün etmesi ve kendi türüne ait başka sûretlerden ayrılan ferdîleşmiş bir araz olması itibariyle bu zihinde veya başka zihinde hâsıl olur.” Dolayısıyla haricî şeyin hüviyeti, tikellerden biri olur. Ne var ki bu zihnî sûret, misalî bir zât olup, varlıkta asıl değildir ki kendisi aslı bir mâhiyet olsun! Bilakis bu sûret, misalîdir. Üstelik her misal de değildir, gerçekleşen ve gerçekleşecek şeylerin idrakine dair bir misaldir. İdrakî misal olması itibariyle o haricî bir şey için söz konusudur veya husûl sadedinde olan şeyler için her yönden veya tek bir yönden söz konusudur. Bu misalin tümel olarak isimlendirilen birçok şeye mutabık olması mümkündür. Onun zâtı ancak çokluğa mutabık olmasından ve misalî olmasından dolayı hâsıl olmuştur. Hâricî olana gelince, onun zâtı başka bir şeyin misali değildir. Bir şeyin misalinin şartlarından biri de onun her yönden benzer olması değildir.

[Çokluktan Önceki Tümel-Çokluktan Sonraki Tümel]

[1] Bazı tümeler, malulleri için ilkelerin tasavvur edilmesi gibi âyanda gerçekleşen tikellerden önce gelir. [2] Bazı tümeler de tıpkı haricî tikellerden soyutlanan tümel bilgilerimiz gibi hariçten alınan tümelerdir. Birincisi “çokluktan önceki” diye, ikincisi ise “çokluktan sonraki” diye adlandırılabilir. Bu takdirlere göre idrakî sûret olması itibariyle idrakî sûret, olacak veya olmuş olan ya da çokluktan önce veya sonra gelen şeyin misalidir.

فلا شركة للكثيرين فيها باعتبار وجودها فيهم. وليس معنى^١ الشركة إلا المطابقة، فإن كانت الذهنية كليتها^٢ باعتبار المطابقة فالجزئيات تطابق بعضها بعضاً، فيجب أن تكون الجزئيات كليّة أيضاً. وإن قلتم: «إن^٣ كون الجزئيات متشخصة^٤ منعها عن مطابقة الكثيرين، فكون^٥ الماهية الذهنية منطبعة^٦ متخصصة^٧ بالانطباع في الذهن والتجرد عن المقدار والوضع خصصها. فإن الإنسانية كما لا تقتضي المقدار الخاص والوضع الخاص لا تقتضي التجرد عنهما،^٨ وإلا ما صح وجود الإنسانية المقترنة بهذه العوارض الغريبة» وحينئذ نقول: هوية الأمر الخارج ليست هوية حصولها لإدراك مُدرك، والصورة الذهنية وإن كانت ذات هوية - وهي من حيث تعينها في الذهن وأنها عرض متشخص ممتازة عن صور^٩ أخرى لنوعها تحصل في ذلك الذهن أو ذهن آخر، فهي جزئية من جملة الجزئيات - إلا أنها ذات مثالية ليست متأصلة في الوجود لتكون ماهية بنفسها أصليّة بل مثالية،^{١٠} ولا كلّ مثال بل مثال إدراكي لما وقع أو سيقع، فمن حيث إنها مثال إدراكي لأمر خارجي أو لما هو بصدد الحصول من جميع الوجوه أو من وجه واحد. ويصح مطابقته^{١١} لكثرة تُسمى كليّة، وذاتها إنما حصلت لمطابقة كثرة وللمثالية. وأما الخارجي فليس ذاته أنه مثال لشيء آخر. وليس من شرط مثال الشيء أن يماثل من جميع الوجوه.

[في الكلي قبل الكثرة وبعده الكثرة]

ومن الكلي ما يتقدم على الجزئيات الواقعة في الأعيان كتصورات المبادئ لمعلولاتها.^{١٢} ومنها كليّات مستفادة من الخارج كعلومنا^{١٣} الكليّة المنتزعة من الجزئيات الخارجية.^{١٤} والأول قد يُسمى ما قبل الكثرة والثاني ما بعد الكثرة. وعلى التقديرات الصورة الإدراكية^{١٥} بما هي صورة^{١٦} إدراكية مثال سواء لما^{١٧} سيكون، أو لما^{١٨} كان، أو تقدّمت على الكثرة أو تأخّرت.

١٠ ل: يطابقه.
١١ هـ: لمعلوماتها.
١٢ خ: لعلومنا.
١٣ د، ط: الخارجة.
١٤ ل: الإدراكيات.
١٥ خ، ر - صورة.
١٦ د: سوء الماء.
١٧ خ، ر: ولما.

١ د، ط: بمعنى.
٢ ل: كليتها.
٣ خ، ر، د - إن.
٤ د، ط، ل: متخصصة.
٥ ل: يكون.
٦ د، ط، ل - منطبعة.
٧ خ، ر: عنها.
٨ د، ط، ل: صورة.
٩ د، ط، ل: مثال.

Çokluktan sonraki şeylerde bu mutabakatın manasını tahkik eden şeylerden biri de şudur: Sen Zeyd'i gördüğünde zihninde arazlardan azade bir insanlık sûreti hâsıl olur. Ardından Amr'ı gördüğünde öncekinden başka bir sûret hâsıl olmadığı gibi, başka bir sûrete de ihtiyaç olmaz. Bu şu demek değildir: Zeyd'i gördüğünde ve zihninde onun sûreti hâsıl olup daha sonra bu sûret kaybolduğunda ve yine görüldüğü haliyle Amr'ı gördüğünde senin için başka bir sûretin hâsıl olması mümkün değildir. Aksine ilk sûret devam ettiğinde [bu sûret] Amr'a mutabık olduğu için Amr'dan insanlığın başka bir sûretinin hâsıl olmasına ihtiyaç duyulmaz. Zira her ne kadar Amr'ın görülmesi Zeyd'in görülmesinden önce gelse de ilk sûret, hâsıl olan sûretten farklı değildir. Bunun örneği şudur: Benzer cismanî tabiatlardan bir resmi kabul eden bir şey, birinciden bir resmi kabul eder ve bu resmin benzerinin ortaya çıkışı sebebiyle alınan bu resimde bir farklılık olmaz. Tümel tabiatın, temyiz edici olmaksızın, âyanda çoğalarak gerçekleşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla mesela iki siyahlığın veya beyazlığın birbirinden, siyahlığın dışında mahal vb. bir şeyle ayrışması gerekir. Eğer birbirinden ayrışmıyorsa bu durumda çokluk, siyahlık veya beyazlığın zâtı sebebiyledir. Dolayısıyla siyahlığın mâhiyeti, zâtı itibariyle çok olmayı gerektirir. Oysa bir mâhiyetin, zâtı gereği çokluğu gerektirmesinin imkânsızlığına dair burhan daha önce geçmişti. Yine, bu siyahlık eğer mutlak olarak siyahlıktan ayrışmış olursa onu ayırtıran şey, onunla birlikte hâsıl olur. Oysa temyiz, siyahlığa ilave bir şeyle olur. Eğer o, mutlak siyahlık olur ve şu siyahlık da böyle olursa bu durumda bu siyahlık aynıyla şu siyahlık olur.

Kendi türünden birçok şeyin gerçekleştiği her mâhiyete hissî, vehmî veya aklî işaretle mücerret olarak işaret edilebilir olması gerekir. İşaret eden, bunu ve bunun diğerinden başka olduğunu anlar. Bunun diğerinden başka olduğu bilindiğinde onu diğerinden de ayırır. Onda bunu tanıtan ve onu diğerinden ayıran bir şey olduğunu bilir. İşte bu, ortak mâhiyete ilave bir şeydir. Oysa buna ihtiyaç yoktur. Zira tek bir şeyde ortak olan iki şey, ikilik itibariyle birbirinden ayrıdır. Ayrılığı sağlayan şeyin, ortaklığı sağlayan şeyle aynı olması mümkün değildir. Dolayısıyla bunun başka bir şey olması gerekir. Bir tümelde ortak olan iki şey, şu dört şeyden biriyle birbirinden ayrılır:

ومما يُحقّق معنى هذه المطابقة فيما بعد الكثرة: إنك إذا رأيت زيدا حصل منه في ذهنك صورة للإنسانية المبرأة عن العوارض، ثم إذا أبصرت عمرا لا يقع منه صورة أخرى ولا يحتاج إلى صورة أخرى. وليس معنى هذا الكلام أنّ زيدا إذا رأيته وحصل منه في نفسك صورة ثم غابت الصورة ورأيت عمرا في حالة رؤيته لا يجوز أن يحصل لك صورة أخرى، بل إنّه إذا كانت الصورة الأولى باقية لا يحتاج في حصول صورة أخرى للإنسانية^١ من عمرو لتطابق عمرا^٢ فإن الصورة الأولى لا تخالف الصورة^٣ التي كانت تحصل إن لو تقدّم رؤيته عمرو^٤ على رؤية زيد. ومثاله: قابل رسم من طوابع جسمانية متماثلة^٥ يقبل رسما من الأول ولا يختلف بورود أشباهه عليه. والطبيعة الكلّية لا يصح وقوعها متكررة في الأعيان إلّا بمميّز، فالسودان أو البياضان مثلا يجب أن يمتاز أحدهما عن الآخر بأمر وراء السوادية من محل^٦ وغيره. وإن لم يميّز أحدهما عن الآخر فالكثرة بذات السواد أو البياض^٧ فكانت ماهية السواد تقتضي أن تكون كثيرة بذاتها، وقد سبق البرهان على استحالة تحقّق ماهية تقتضي الكثرة لذاتها. وأيضا هذا السواد إن كان ممتازا عن السواد مطلقا فقد^٨ حصل معه ما يميزه، والتمييز بأمر زائد على السوادية. وإن كان سوادا^٩ مطلقا وذاك السواد أيضا كذا، فهذا السواد بعينه ذاك السواد.

وكلّ ماهية وقع من نوعها عدد لا بدّ وأن يصحّ تجرّد^{١٠} إشارة إلى واحد منها إشارة حسية أو وهمية أو عقلية. ويشعر المشير بذلك وأنه غير الآخر، وإذا عرف^{١١} أنّ أحدهما غير الآخر فقد ميّزه عنه، فعرف فيه شيء^{١٢} يعرفه به^{١٣} ويميّزه عن الآخر، وذلك زائد على الماهية المشتركة. ولا حاجة إلى هذا، فإنّ المشتركين في أمر واحد من حيث الاثنيّة^{١٤} مفترقان، ولا يصحّ أن يكون الافتراق بعين ما به الاشتراك فيجب أن يكون بأمر آخر. والمشتركان في أمر كليّ يفترقان بأحد أمور أربعة:

- | | | | |
|---|-----------------------|----|-------------|
| ١ | ل: الإنسانية. | ٨ | ل: وقد. |
| ٢ | ل: عمرو لتطابق عمروا. | ٩ | ل - سوادا. |
| ٣ | د، ط + الأخرى. | ١٠ | ل: تجردها. |
| ٤ | د، ط: عمر. | ١١ | ر: عرفت. |
| ٥ | ل: متماثلة. | ١٢ | ل: شيئا. |
| ٦ | ل: محله. | ١٣ | ل - به. |
| ٧ | ل: والبياض. | ١٤ | ل: الأبنية. |

[1] Eğer ortaklık başkasında değil arazî olanda ise bu durumda ikisi bizzat mâhiyetle ayrılır.

[2] Eğer ortaklık haricî arazîde değil ise bu durumda ortaklık cinse ilişkin bir manada oluyorsa fasıl ile ayrılır ya da mâhiyetin lâzımı olmayan arazî ile ayrılır.

[3] Eğer ortaklık türsel manada oluyorsa bu durumda mâhiyetin lâzımı, her ne kadar temyiz edicinin türün lâzımı değil ferdin lâzımı olması mümkün olsa da fertlerinde ortak olur.

[4] Ortak şeyleri ayıran yönlerin dördüncüsü, tamlık ve eksikliklerdir. Zira sen daha önce geçtiği üzere, tam ve eksiğin hakikatının farklı olmasının gerekliliği hususunda Meşşâîlerin yönteminin zayıflığını öğrenmiştin. Dolayısıyla böyle olmaları itibarıyla tam ve eksik niceliğin arasını temyiz eden şeyin, yetkinlik ve noksanlık olması gerekir. Daha önce öğrendiğin üzere, ikisinden biri diğerinden ancak nicelik itibarıyla fazladır. Yetkinlik ve noksanlık temyiz edici şeyler cümlesindendir. Eğer birisi yetkinlik ve noksanlığı fasıl olarak isimlendirirse bu ikisinin fasıllığının mana bakımından diğer fasıllardan farklı olduğuna inanması gerekir. Zira fasıl, cevheri özelleştiren şey değildir.

Bil ki, kitaplarda “Tümel âyanda gerçekleştiğinde veya ona işaret edildiğinde o, şöyle olur.” denildiğinde bununla kendisine tümel olmanın iliştiği tabiatı kastederler. Bir ilim ehli şahsı bizzat tasavvur etmenin ortaklığa mâni olduğunu söylemiştir. Bu, mukavvimleri sebebiyle değildir. Zira zâtı gereği mukavvimler ortaklığa mâni değildir. Bu, o şeyin lâzımı sebebiyle de değildir. Zira lâzım ortaktır ve ortaklığa mâni değildir. Bu, mufârik bir ârız sebebiyle de değildir. Zira o da ortaklığa mâni değildir. Bu durumda ortaklığa mâni olmanın, madde sebebiyle olduğu ortaya çıkar.

Araştırma ve Soruşturma:

Bu, iki vecihten dolayı geçersizdir.

1. Tek bir türün iki zaman zarfında tek bir maddede gerçekleşen bir kısım heyet ve sûretleri iki fert olup, biri diğerinden madde itibarıyla değil bilakis zaman itibarıyla ayrılır.

فإن كان الاشتراك في عرضي لا غير^١ فيفترقان بنفس الماهية؛
 وإن لم يكن الشركة في عرضي خارج فيفترقان بفصل إن كانت الشركة في
 معنى جنسي، أو بعرضي^٢ غير لازم للماهية؛
 إن كانت الشركة في معنى نوعي فإن لازم الماهية يتفق في أعدادها وإن كان
 يجوز أن يكون المميز لازم الشخص لا لازم النوع؛
 والرابع من الوجوه التي تميز المشتركات الأتمية والنقص^٣، فإنك عرفت
 ضعف طريقة المشائين في وجوب اختلاف حقيقة التام والناقص ممّا سبق.
 فيجب أن يكون المميز بين المقدار التام والناقص من حيث هما كذلك؛ الكمالية
 والنقص لما علمت أنه ما زاد أحدهما على الآخر إلا بالمقدار. فمن المميزات
 الكمالية والنقص، فإن سمي مسمً الكمالية والنقص فصلاً، فيجب أن يعتقد أن
 فصليتهما^٤ تخالف في المعنى سائر الفصول، إذ لا يكون فصل من جوهر ما
 يخصّصه.

واعلم أنه إذا قيل في الكتب «إنّ الكلّي إذا وقع في الأعيان أو إذا^٥ أُشير إليه
 يكون كذا» فإنما يعنون به الطبيعة التي يعرض لها أن تكون كليّة. وقال بعض
 أهل العلم إنّ الشخص نفس تصوّره تمنع الشركة، وليس ذلك بسبب مقوماته فإنّ
 المقومات لذاتها^٦ لا تمنع الشركة، ولا بسبب لازم فإنّه متفق ولا يمنع الشركة، ولا
 بسبب عارض مفارق فإنّه أيضاً لا يمنع الشركة، فتعيّن^٧ أن يكون بسبب المادّة.

بحث وتعقب:

وهذا فاسد لوجهين:

أحدهما أنّ من الهيئات والصور من نوع واحد ما يقع في مادّة واحدة في
 زمانين منه شخصان، وامتاز أحدهما عن الآخر لا بالمادّة، بل بالزمان.

٦ ل: فصليتها.
 ٧ خ، ر: وإذا.
 ٨ ل: لذاته.
 ٩ د، ط، ل: فتعين.

١ هـ: خارج.
 ٢ خ، ر: عرضي.
 ٣ خ، ر: والأنقصية.
 ٤ خ، ل: لذلك.
 ٥ د، ط، ل: مسمى.

2. Müşahhas ve ortaklığa mâni olan maddenin ortaklığa mâni olmadığı hali, ortaklık dışındaki halleri gibidir. Zira maddenin bizzat tasavvuru, ortaklığa mâni değildir ve madde tek bir manada birçok şey için gerçekleşir. Bir şeyin sıfatlarından her biri ortaklığa mâni olmadığına, maddenin bizzat tasavvuru da ortaklığa mâni olmadığına ve tümellerin toplamı da tümel olduğunda bundan sonra ehli ilim olan kişinin söylediği sözün bir faydası yoktur.

Bunu öğrendiğinde bil ki, temyiz edici fertleştiren şeyden başkadır. Aynî mâhiyetlerde ortaklığın menedilmesi temyiz edici sebebiyle değildir. Nitekim biz mantığın başlarında bunun bir kısmına temas etmiştik. Bilakis maddenin aynî hüviyeti ortaklığa mânidir. Zira o aynî bir hüviyettir. Siyahlık ve beyazlık da böyledir. Açıkladığımız üzere, hakikatte ortaklığın anlamı ancak mutabakattır, ama her mutabakat değildir, sadece bir şeyin zâtının ve hakikatının başka bir şeye, aslî ve aynî bir hüviyet olarak değil, idrakî misal olarak mutabık olmasıdır. Bu durumda şeyler aynî hüviyetleri sebebiyle ortaklığa mânidir. Onların birbirinden ayrılması özelleştiricileri sebebiyledir. Bir şeyin fertleşmesi ancak kendinde olur. Bu şeyin ayrışması ise genel bir manadaki ve çokluk itibarındaki ortaklarına kıyasla olur. Hatta şeyin ortağı olmazsa kendisi için fertleşme söz konusu olduğu halde ilave bir temyiz ediciye ihtiyaç duymaz. Şayet böyle olmasaydı ortaklığa mâni olmayan teklerinin toplamı, ortaklığa mâni olmazdı. Bu durumda da tikellerin tümü tümel olurdu. Oysa iki şeyden her birinin diğerinden ayrılması mümkündür.

Soru: Onlar demişlerdir ki, maddî şeyler sûret ve arazlar gibi kendilerine ilişkin şeyler sebebiyle ayrışır. Dahası sûretler ve arazlar, tek bir türdeki ortaklıkta birbirinden maddî şeylerle ayrışırlar. Sıfatlar da birbirinden böyle ayrışır. Dolayısıyla heyetler ve sûretler, birbirlerinden ve maddî şeylerden ayrışırlar. Yine maddî şeyler de sûretler ve arazlarla ayrışırlar. Oysa siz iki şeyden her birinin diğerinden ayrışmasının mümkün olduğunu kabul etmiştiniz. Bu bir kısır döngüdür.

وثانيًا أنَّ الهيولى التي^١ هي المشخّصة^٢ والمانعة عن الشركة حالها في منع الشركة حال غيرها، فإنَّ الهيولى نفس تصوّرها لا تمنع الشركة أيضًا ويقع الهيولى بمعنًى واحد^٣ على كثيرين، وإذا كان كلّ واحد من صفات الشيء لا يمنع الشركة والهيولى نفس تصوّرها لا تمنع الشركة ومجموع الكليّات كلّى، فلا ينفع ما يقوله بعد ذلك.

وإذا عرفت هذا فاعلم أنَّ المميّز غيرُ المشخّص وأنّه ليس منعُ الشركة في الماهيّات^٤ العينيّة بسبب المميّز وقد أشرنا في أوائل المنطق إلى طرف من هذا، بل الهيولى هويّتها العينيّة مانعة^٥ للشركة^٦ لأنّها هويّة عينيّة، وكذلك السواد والبياض. وقد بيّنا أنَّ الشركة في الحقيقة لا معنًى لها إلّا مطابقة؛ ولا كلّ مطابقة، بل مطابقة أمر ذاته وحقيقته أن يكون مثلاً إدراكياً لغيره لا هويّة عينيّة متأصّلة. فالأشياء تمنع الشركة بهويّاتها العينيّة وامتيازها^٧ بمخصّصاتهما. وتشخّصُ الشيء إنّما هو في نفسه، وتمايّزه إنّما هو بالقياس إلى المشاركات في معنًى عامّ واعتبار كثرة حتّى إن كان شيء^٨ عديمّ مشارك لا يحتاج إلى مميّز زائد مع أنَّ له تشخّصًا. ولو لم يكن كذا كان مجموع ما أحاده لا تمنع الشركة غير مانع للشركة، فكانت الجزئيات كلّها كليّة. والشينان^٩ يجوز أن يمتاز كلّ واحد بصاحبه.

سؤال: قالوا: إنّ الهيوليات تمتاز بما يحلّها من الصور والأعراض. ثمّ الصور والأعراض يمتاز بعضها عن بعض في المتفقات في نوع واحد بالهيوليات، والصفات أيضًا يميّز بعضها عن بعض، فامتازت^{١٠} الهيئات والصور بعضها ببعض بالهيوليات، وامتازت الهيوليات بالصور والأعراض، وقد اعترفتم بأنّه يجوز أن يمتاز كلّ واحد من الشينين بصاحبه^{١١}، فهو دور.

٧ ل: امتيازها.
٨ ل: حتى شينا.
٩ خ، ر: والكليان الشينان.
١٠ خ، ر: وامتازت.
١١ د: يصاحبه.

١ خ، ر - التي.
٢ ل: الشخصية.
٣ ل - واحد.
٤ خ، ر: الماهية.
٥ د - مانعة.
٦ ل: الشركة.

Cevap: C'nin ayrışmasının B'ye ve B'nin ayrışmasının C'ye dayanması kısır döngü değildir. İmkânsız olan dayanma, ikisinden her birinin diğerinden önce gelmesi itibariyle C'nin B'ye ve B'nin C'ye dayanması veya C'nin ayrışmasının B'nin ayrışmasına, B'nin ayrışmasının C'nin ayrışmasına dayanmasıdır. C'nin ayrışmasının B'nin kendisine ve B'nin ayrışmasının C'nin kendisine dayanması ise herhangi bir imkânsızlığı gerektirmez. Bilakis mesela C ve B'nin zâtları, eş zamanlı olarak hâsıl olur. Her birinin diğeri sebebiyle ayrışması, farklı ortaklarına kıyasla hâsıl olur; her biri diğeri sebebiyle değil bilakis diğerine nispetledir. Daha önce işaret ettiğimiz üzere, oğlun oğulluğu, babanın zâtına dayanır ve babanın babalığı da oğlun zâtına dayanır. Bundan kısır döngü gerekmez. Zira bu ikisinin zâtlarından biri diğerine dayanmadığı gibi, bu zâtlar babalığın ve oğulluğun kendisi de değildir. Bilakis oğlun zâtı hâsıl olduğunda babalık ve oğulluk eş zamanlı olarak var olur.

Temyiz edicinin tabiatı tikel kılan değil iki şeyi birbirinden ayıran olduğunu öğrendiğinde bil ki, canlı ile özelleşen cisimlik canlılığın kendisi değildir. Bilakis onun taayyün etmiş bir zâtı vardır ve bu zât canlının faslı ile özelleşmiştir. Bu zâtın tek başına itibara alınması, her ne kadar canlının faslı ile özelleşmiş olsa da bu zâtın fasılla olan toplamının itibarından başkadır. Dolayısıyla canlının faslı ile özelleşmiş cisim, canlı değil bilakis canlının bir cüzüdür. Bu cüzün ve faslın toplamı canlıdır. İnsan da böyledir. Her ne kadar insan siyahlık ve beyazlık itibariyle ayrılmış olsa da insan olması itibariyle o insandır. Dolayısıyla siyahlık, beyazlık gibi ayırt edici arazlar özelleşmiş ve taayyün etmiş insanın bir cüzü değildir. Bilakis bu, insandan ve bu arazlardan toplam olarak alınan şeyin bir cüzüdür. Heyetlerin tek bir türünün fertleri ya mahallin çoğalmasıyla ya da mahal aynı ise zaman itibarıyla ayrışır. Yetkinlik ve noksanlık durumuna gelince bu da aynı şekilde ayırt edicidir ve onun durumunu ileride belirteceğiz.

جواب: توقّف امتياز جَ على بَ وامتياز بَ على جَ^١ ليس بدور، وإنما^٢ التوقّف الممتنع هو توقّف جَ على بَ وبَ^٣ على جَ بحيث يتقدّم كلّ منهما على الآخر، أو توقّف امتياز جَ على امتياز بَ وامتياز بَ على امتياز جَ. أمّا توقّف امتياز جَ على نفس الباء وامتياز الباء على نفس الجيم لا يلزم منه شيء من المحالات، بل يحصل ذاتُ جَ وبَ مثلاً معاً،^٤ وحصل امتيازُ كلّ واحد منهما بالآخر بالقياس إلى مشاركاته المتفرقة لا لكلّ واحد منهما بالآخر، بل^٥ بالنسبة إلى الآخر. وقد أشرنا فيما سبق أنّ بنوّة الابن موقوفة على ذات الأب وأبوة الأب موقوفة على ذات الابن وما لزم الدور، فإنّ ذاتيهما ما توقّف واحد منهما على الآخر ولا نفس الأبوة والبنوة، بل لما حصل ذاتُ الابن وُجدت^٦ الأبوة والبنوة معاً.

وإذا علمت أنّ المميّز هو الفارق بين الشئيين لا أن يجعل الطبيعة جزئيةً فاعلم أنّ الجسميّة المتخصّصة بالحيوان ليست نفس الحيوانيّة بل لها ذات متعيّنة، وتلك الذات متخصّصة بفصل الحيوان. واعتبار تلك الذات وحدّها وإن كانت متخصّصة بفصل الحيوان غير اعتبار مجموع تلك الذات مع الفصل، فليس الجسمُ المخصّص بفصل الحيوان هو الحيوان^٨ بل جزء الحيوان، ومجموع ذلك والفصل هو الحيوان. وكذا الإنسان فإنّه هو ما هو أنّه إنسان وإن كان الإنسان ممتازاً بالسود والبياض، فليس السود والبياض وغيرهما من الأعراض المميّزة جزءاً للإنسان المتعيّن المتخصّص، بل هو^٩ جزء لما يؤخذ من الإنسان وتلك الأعراض مجموعاً. والنوع الواحد من الهيئات يمتاز أعداده^{١٠} إمّا لتعدّد المحلّ أو بالزمان إن اتّحد^{١١} المحلّ. وأمّا أمر^{١٢} الكماليّة والنقص فذلك أيضاً مميّز، وسنذكر^{١٣} أمره فيما سيأتي.

٨ ط - هو الحيوان.

٩ ل: هي.

١٠ ل: أعدادها.

١١ ل: اتخذ.

١٢ خ، ر - أمر.

١٣ خ، ر: وسنذكر.

١ د: جيم.

٢ د، ط، ل: إنما.

٣ د، ط، ل: وباء.

٤ ل: جيم.

٥ ل: وبَ لمعاً.

٦ خ، ر - بل.

٧ د: وحدث.

Araştırma ve Hatırlatma:

Meşşâîleri takip edenlerden biri “Biz bir şeyin ve onun aynada görülen silüetinin sûretinin tek bir konuda olduğunu ve iki sûretin, ilkelerine nispeti itibariyle ayrıştığını gördüğümüzde, iki sûretten biri sûretin taşıyıcısından kaynaklanırken, diğer sûret de ayna aracılığı ile gerçekleşir.” görüşünü kabul ettiğinde onun birçok şeyde şunu da kabul etmesi gerekir: Tek bir türün, ilkelere ve müessirlere nispeti farklı olan fertleri, tek bir mahalde bir araya gelir. İşte o zaman nefsin organ olmadığının ispatındaki şu delillendirmesi doğru olmaz: Şayet nefis bir organda olsaydı ve taşıyıcısının sûretinden başka bir sûretin husûlü ile zâtında organını akletseydi bu durumda tek bir maddede tek bir türden iki sûret hâsıl olurdu. Bu durumda iki sûretin farklı olduğu söylenirdi. Zira ikisinden biri kuvvetin aracılığı olmaksızın o şeyin kendisinde bulunur, diğeri ise kuvvetin aracılığı ile hâsıl olan misalî bir sûrettir.

Başka Bir Araştırma:

Soru: Demiştiniz ki tek bir türe ait iki heyetten biri, mahal aynı olsa bile, zaman itibariyle diğerinden ayrışır. Dolayısıyla bizzat zaman feleğin hareketinin miktarı olduğunda tek bir mahalde onun bir parçası diğer parçadan ne ile ayrışır?

Cevap: Buna, zamanın parçaları birbirinden zâtları itibariyle ayrışır, diye cevap verilir. Oysa bu sağlam değildir. Zira eğer bu mümkün olsaydı tek bir türden her iki şeyde bu ikisinin ayırt edici olmaksızın zâtları itibariyle ayrıştıklarını söylemek mümkün olurdu. Oysa zamanın parçaları mâhiyet ve mahalde ortaktır. Dolayısıyla bir temyiz edici gerekir.

Bu soruya şöyle de cevap verilmiştir: “Zaman sadece tür itibariyle değil hatta fert itibariyle birdir. Zira zaman bitişik tek bir şeydir.” Bu da cevap olmaya uygun değildir. Zira zaman her ne kadar bitişik ve tek bir şey olsa da birbirinden ayrışan parçalara bölünür. Doğrusu şudur: Zamanın parçaları bir araya gelmez ki âyanda birbirinden ayrışsın. [Zamanın] tasavvur ve teakkul itibariyle olan ayrışması, onun parçalarının birbirinden öncelik ve sonralık itibariyle ayrışmasıdır.

بحث وتذكير:

وبعض اتباع المشائين لما سَلَّم «أنا إذا رأينا الشيء وشَبَّحَه الذي يترأى في المرأة أن صورتَيْهما^١ في موضوع واحد وامتازا^٢ باعتبار نسبة الصورتين إلى مبدئيهما فإنَّ إحداهما^٣ من حامل الصورة والثانية بتوسط المرأة» يلزمه أن يعترف في أشياء كثيرة اجتماع أعداد من نوع واحد في محلّ واحد مختلفة بالنسبة^٤ إلى المبادئ والمؤثرات، وحينئذ لا يصحّ احتجاجه في إثبات أن النفس غير آليّة بأنّها لو كانت في آلة وعقلت آلتها بحصول صورة غير الصورة التي للحامل في ذاته فكان^٥ يحصل في مادة واحدة من نوع واحد صورتان. فيقال: اختلفت الصورتان، فإنَّ إحداهما في نفس الشيء لا بتوسط القوة، والثانية مثاليّة حصلت بتوسط القوة.

بحث آخر:^٦

سؤال: قلتم إنَّ هَيْئَتَيْنِ من نوع واحد يمتاز أحدهما عن الآخر إن اتحد^٧ المحلّ بالزمان، فالزمان نفسه إذا كان مقدار الحركة وهي ما للفلك ففي محلّ واحد بماذا يمتاز جزء منه من جزء؟

جواب:^٨ أُجيب عن هذا بأنَّ أجزاء الزمان يمتاز بعضها عن بعض بذواتها. وهذا غير متين فإنّه إن جاز هذا جاز أن يقال في كلّ شَيْئَيْنِ من نوع واحد^٩ إنَّهما يمتازان بذاتهما دون مميّز، وأجزاء الزمان اشتركت في الماهيّة والمحلّ، فلا بدّ من مميّز.

وأُجيب عن هذا بأنَّ الزمان ليس واحداً بالنوع فقط، بل بالشخص فإنّه أمر متّصل واحد. وهذا أيضاً لا يصلح أن يكون جواباً، فإنَّ الزمان وإن كان واحداً متّصلاً يُجزأ إلى أجزاء متميزة. وأما الحقّ هو أنَّ أجزاء الزمان لا يجتمع بعضها مع بعض ليمتاز شيء منها عن شيء تميّزاً في الأعيان. وأما^{١٠} بحسب التصوّر والتعقّل فإنّه يمتاز بعض أجزاءه عن بعض بالتقدّم والتأخّر،

٦ د، ط - بحث آخر.

٧ ل: اتخذ.

٨ ل - جواب.

٩ ل - واحد.

١٠ ل: أما.

١ خ، ر: صورتاهما؛ ط، ل: صورتيهما.

٢ د: وامتياز؛ ل: وامتاز.

٣ خ، ر: أحدهما.

٤ د، ط: بالنسب.

٥ ل: لكان.

Yakınlık, tevehhümde ilke olarak alınan şeye göre olduğu gibi uzaklık da bu ilkeye göre olur. Aynı şekilde [zamanın ayrışması] gezegenler gibi farklı semavî cisimlerin aralarında meydana gelen, karşılıklı oluşlar, yakın oluşlar ve ilişkilere nispetleri itibariyle ayrışır.

Soru: Siz, “Mahalleri bir olan iki heyet arasındaki temyiz edicilerden biri de zamandır.” demiştiniz. Bu durumda bu ikisinin, biri bir zamanda diğeri de ikinci bir zamanda ortaya çıkacak şekilde tek bir mahalde bir araya gelmeleri mümkündür. Dolayısıyla bu ikisi birlikte var olmaya devam eder ve hudûs zamanı itibariyle birbirinden farklı olur.

Cevap: Her birinin hudûs zamanı yok olduğunda ona olan nispet devam etmez. Bu durumda zamana olan nispetinin, hudûs zamanının yok olmasından dolayı yok olması itibariyle temyiz gerçekleşmez. İki şey arasındaki ayırt edicinin, bu ikisinin varlık ve temyiz halinde hâsıl olması gerekir.

Başka Bir Araştırma:

Burada zikredilen şeylerden biri de bir insanın söylediği “Konum hariç, kategorilerden hiçbir şey zâtıyla fertleşmez. Yer de konum olmadan zâtıyla fertleşmez.” şeklindeki sözdür. Bu yanlıştır. Zira konumun hali, diğer kategorilerin halinden farklı değildir. Çünkü iki cismin tek bir zamanda tek bir konumda olmasına ve iki cismin veya tek bir cismin iki zamanda tek bir yerde tek bir konumda olmasına bir mâni yoktur. Böylece tek bir zamanda iki konum, iki mahal ve iki yer ile ayırt edilir. Tek bir yerde olan şey de iki zaman ile ayırt edilir. Daha önce açıkladığımız üzere, konum için ortaklığın reddedilmesi anlamındaki fertleşmede tümünün eşitliği bulunur. Kitaplarda zikredildiği üzere somut fert iki manaya gelir. 1. Tek bir adam örneğinde olduğu gibi tasavvurda alınan şeye göre nispet edildiği türün belirsiz tek bir şahsı olarak alınan şey itibariyle olan manadır. Bazen de bir kimsenin “Su getir!” sözü gibi bir emrin ortaya konduğu yerde zikredilir. Bu kimsenin gayesi rastgele olan herhangi bir sudur. Bu, emrin dışındaki yerlerde de zikredilir. Nitekim biz bununla ilgili sözü, mantıkta ayrıntılı olarak zikretmiştik.

والقرب ممّا يُؤخّذ^١ في التوهّم مبدأ والبعد عنه، وأيضاً يمتاز بنسب في الأجرام المختلفة السماوية كالكوكب من^٢ مقابلاتها ومقارناتها ومناسبات تحدث فيما بينها. سؤال: قلتم إنّ من المميّز بين الهيئتين اللتين اتّحد^٣ محلّهما الزمان، فيجوز اجتماعهما في محلّ واحد بأن يحدث أحدهما^٤ في زمان والأخرى في زمان ثانٍ،^٥ فتبقيان معاً وتختلفان بزمان الحدوث.

جواب: إذا^٦ بطل زمان حدوث كلّ واحد^٧ فلم يبق نسبته^٨ إليه، فلا يقع التمييز باعتبار نسبة إلى زمان بطلت ببطلانه، والمميّز بين الشئيين ينبغي أن يكون حاصلًا في حالة وجودهما وتمييزهما.

بحث آخر:

وممّا يذكر هاهنا ما أورد بعض الناس: «أنّه ليس شيء من^{١١} المقولات يتشخص بذاته إلّا الوضع، والأين لا يتشخص بذاته دون الوضع» وهذا غلط، فإنّ الوضع ليس ممّا يفارق حاله حال المقولات إذ لا مانع عن كون جسمين على وضع واحد في زمان واحد وأن يكونا^{١١} أو يكون جسم واحد على وضع واحد في أين واحد في زمانين فما^{١٢} في الزمان الواحد يمتاز الوضعان بالمحلّين والأينين؛ وما في الأين الواحد يمتاز بالزمانين^{١٣} أيضاً، والتشخص بمعنى منع^{١٤} الشركة للوضع فيه سوية الكلّ على ما بيّنا من قبل. وقد ذكر في الكتب الشخص المنتشر على معنيين: أحدهما بحسب ما يؤخّذ^{١٥} في التصرّ شخصاً واحداً من نوع يُنسب إليه غير متعين كرجل^{١٦} واحد، وقد يذكر في معرض أمر كقول القائل: «هات ماء»، وغرضه ماء واحد^{١٧} أي ماء يتفق. ويُذكر في غيره وهذا قد^{١٨} فصلنا القول فيه في المنطق.

١٠ د، ط، ل: في.
١١ ل - وأن يكونا.
١٢ خ: كما.
١٣ خ، ر: بالزمان.
١٤ د - منع.
١٥ خ: يوجد.
١٦ خ: لرجل.
١٧ د، ط: ماء واحداً.
١٨ د: غيره وقد.

١ خ: يوجد.
٢ د: عن.
٣ ل: اتخذ.
٤ د، ط: إحداهما.
٥ ل: ثاني.
٦ ل: إذ.
٧ د، ط: واحدة.
٨ د: نسبة.
٩ هـ: ربما.

2. Herhangi bir şahsın, Amr veya Zeyd olduğu bilinmeksizin bir insana uzaktan görünmesidir. Bu, hakikatte rastgele herhangi bir fert değil aksine insana karışık görünen ve taayyün etmiş bizâtihi tek bir ferttir. Onlar bu şahsı, taayyün etmemesi itibariyle ona nispetle münteşir fert diye adlandırırlar. Oysa hakikatte münteşir fert, ikincisi değil birincisidir.

Fasıl: [Aklî İtibarlar]

Fasılın cinse nispet edildiğini ve her tûmelin bir itibarla türsellîğe sahip olduğunu öğrenmiştin. Onların meşhur sözlerinden biri de şudur: Cisim, kendisini “tür” yapan bir itibara, “cins” yapan bir itibara ve “madde” yapan bir itibara sahiptir. Cisim, mâhiyeti bakımından kendisinde bulunduğu düşünülenlere ilave şeylerin tûmünü kabul edici olduğu itibara alındığında “madde” olur. Cismin mâhiyeti, ilave bir şeyle kayıtlanması şart koşulmaksızın alındığında ve yine beslenme, büyüme ve bunlardan farklı şeylere zıt olmaması itibariyle ilave şeyin eklenmemesinin kaydı şart koşulmaksızın alındığında, “cins” olur. Onlar demişlerdir ki mananın tamamı eğer cisme izafe edilir, hatta olabildiği kadar cisme dahil olursa bu durumda o, “tür” olur. Onların yöntemine göre bu son söz de geçerli değildir. Zira cismin kendisi nefse, duyarlığa ve hareketli oluşa izafetle bir tür değildir. Bilakis cisim bu şeylerle birlikte bir türdür. Yine özelleşmiş cisim bir tür değildir; bilakis cisim bu şeylerle birlikte bir türdür. Dolayısıyla, cisim bir tür değil, türün bir parçasıdır. Mantığın başında zikrettiğimiz üzere, kendindeki farklı şeyler dikkate alınmaksızın cismin, zâtında, türsel bir hakikat olduğunun söylenmesi doğrudur. Bu şeylerin ayrıntısı ancak zikrettiğimiz itirazlardaki kıstaslardan hareketle ortaya çıkar. Madde kendisinden hâsıl olan şeyin bir parçasıdır. Onlar demişlerdir ki, duyarlı da tanımda parça olarak değil bilakis hangi şey olursa olsun mefhumunda bitişikliğe (*iktirân*) mâni olmaması itibariyle alınır. Her ne kadar bitişiklik cismin dışında imkânsız olsa da mefhumda imkânsız değildir. Bu itibarla duyarlık bir fasıldır. Cins ve fasıl tanımın parçasıdır ve tanıma değil tanımlanan şeye yüklem olur. Tanımlanan şeyin parçası olmazlar.

والثاني أن يتراعى للإنسان شخص على بُعد ولم يعلم أنه زيد أو عمرو؛ وهذا في الحقيقة ليس أي شخص يتفق، بل هو في نفسه شخص واحد^١ متعين التبس^٢ على الإنسان. ويسمّون هذا بحسب عدم التعيّن شخصًا منتشرًا بالنسبة إليه، وبالحقيقة الشخص المنتشر هو الأول لا غير.

فصل: [في الاعتبار العقلية]

وقد علمت^٣ نسبة الفصل إلى الجنس وكلّ كلي له نوعيّة بحسبه. ومن مشهورات كلامهم أنّ الجسم له اعتبار به يكون نوعًا واعتبار به يكون جنسًا واعتبار به يكون مادّة. فإذا اعتُبر من حيث ماهيته قابلاً لجميع الأمور الزائدة عليها ملحوظاً أنّها فيه فهو مادّة. وإذا أخذ ماهية الجسم غير مشروطة بالتقييد^٤ بالزائد وغير مشروطة بالتقييد^٥ بلا لحوق الزائد^٦ بحيث لا ينافي التغذية والنمو وخلافهما جنس. قالوا: وإن^٧ أُضيف إلى الجسم تمام المعنى حتّى يدخل فيه ما يمكن أن يدخل صار نوعًا. وهذا الكلام الأخير على طريقتهم لا يتمشى أيضًا، فإنّ الجسم ليس نفسه بإضافة النفس والحسّاسية^٨ والمتحرّكية نوعًا^٩، بل الجسم مع هذه الأشياء نوع واحد؛ وليس الجسم المتخصّص نوعًا، بل الجسم مع هذه الأمور؛ فالجسم جزء للنوع لا أنّه^{١٠} نوع. بلى^{١١} يصحّ أن يقال الجسم في ذاته مع قطع النظر عن أمور مختلفة في نفسه حقيقة نوعيّة على ما ذكرنا في أوائل المنطق. وتفصيل هذه الأشياء^{١٢} لا يتبيّن إلّا من القسطاس في مقاوّمات نذكرها، والمادّة جزء للشيء^{١٣} الحاصل عنها. قالوا: والحسّاس أيضًا^{١٤} إذا أخذ في الحدّ لا يؤخذ على أنّه جزء، بل على أنّه بحيث لا مانع له في مفهومه عن الاقتران بأيّ شيء كان؛ وإن كان يستحيل الاقتران بغير الجسم، ولكن ليس الاستحالة في المفهوم. وبهذا الاعتبار^{١٥} فصل، والجنس والفصل جزء^{١٦} الحدّ ولا يُحمّلان على الحدّ ويُحمّلان على المحدود وليسا بجزءي المحدود.

١٠ خ، ر، د، ط: نوع.
١١ ل: النوع لأنه.
١٢ ل: بل.
١٣ ل - الأشياء.
١٤ ل: الشيء.
١٥ خ، ر - أيضًا.
١٦ د، ط + هو.
١٧ ل: جزء.

١ ل - واحد.
٢ خ: النفس.
٣ خ + أن.
٤ ل: قايلا.
٥ د: بالتقييد.
٦ د: بالتقييد.
٧ ط، ل: الزوائد.
٨ ل: فإن.
٩ د، ط: والحاسية.

Onların belirttikleri şeylerden biri de şudur: Cevherin faslı, bir cevherdir. Oysa cevher faslın tanımında alınmaz; yine, niteliğin faslı da niteliktir, oysa nitelik de faslın tanımında alınmaz. Bu konunun ayrıntıları vardır.

Araştırma ve Düzeltme:

Müteahhirûndan birinin, “Cevherin faslına cevherlik hariçten ilişir.” düşüncesine yol açmak için faslın manası için zikrettiği “Konuşandan (*nâtık*) anlaşılan şey, onun konuşma sahibi (ذو) bir şey olmasıdır ve onun cins anlamındaki tabiatla özelleşmesi, dışarıdan bilinir.” şeklindeki sözü doğru değildir. Eğer onun sözü “Konuşan, konuşmaya sahip (له) olan şeydir” şeklinde olsaydı doğru olurdu. Bilakis cisim cevher ise diyelim ki cisim, nefis sahibi (ذو) mefhumuna dahil olmadığı gibi, cismin cevherliği mefhumuna da dahil olmaz. Bu durumda nefsin, cisim mefhumuna dahil olması ve nefsin hakikatine kendi cevherliğinin dahil olması gerekir. Zira nefis, cismin cevherliğinden başka bir cevherliğe sahiptir. Dolayısıyla cevherlik, faslın tanımına dahil olur. Yine, cevherin faslının cevher olduğu farz edildiğinde bu durumda onun cevherliği ya cinsin cevherliği olur ya da onunkinden başka bir şey olur. Eğer o cinsin cevherliği olursa bu durumda o kendinde, cinsten başka olur. Bu durumda da o, cinsin cevherliği sebebiyle cevher olmaz. Dolayısıyla o, zâtında cevher olmadığında bir araz olur. Cevherlik cinse ait bir tabiat olduğu halde eğer o cinsin cevherliğinin dışında başka bir cevherliğe sahip olursa bu durumda onun herhangi bir şeyle özelleşmesi gerekir. Faslın cevherliği cinsin cevherliğine ilave olduğunda o da onunla özelleşir ve onun hakikatine dahil olur. Böylece onun tanımının bir cüzü olur. Eğer onlar “Fasıl âyanda cinsin tabiatına ilave bir tabiata sahip değildir bilakis âyanda tür tek bir şeydir.” şeklindeki görüşe dönerlerse bu tahkiki ileride gelecek olan başka bir söylemdir. Tür âyanda tek bir şey olduğunda bu durumda cinse ait tabiatın hali, fasla ait tabiatın haliyle aynı olur. Böylece cevherin faslının âyanda bulunan şey itibariyle cevher olduğunu zikretmeye ihtiyaç duyulmaz. Bilakis o, tek bir şeydir. Zihnî tafsîli, ileride açıklayacağız.

ومما يذكرونه أنّ فصل الجوهر جوهر ولا يُؤخذ في حدّه الجوهر، وفصل
الكيف كيف ولا يُؤخذ في حدّه الكيف، وهذا فيه تفصيل.

بحث وتنقيح:

أما الذي ذكر في معناه بعض المتأخرين: «إنّ الناطق مفهومه أنّه شيء ذو
نطق وتخصّصه بالطبيعة الجنسية يُعلم من خارج» - ليجعل هذا طريقاً إلى أنّ
فصل الجوهر يلحقه الجوهرية من خارج - غير صحيح. وإن كان قوله: «إنّ
الناطق شيء له النطق»^١ صحيحاً، بل إذا كان الجسم جوهرًا هب^٢ أنّ الجسم لا
يدخل^٣ في مفهوم ذي النفس ولا جوهرية الجسم، فلا بدّ وأن يدخل في مفهومه
النفس ويدخل في حقيقة النفس جوهريتها، فإنّ لها جوهرية غير جوهرية الجسم،
فتكون داخلة في حدّ الفصل. وأيضاً إذا فرض فصل الجوهر جوهرًا فجوهرية
إمّا أن تكون جوهرية الجنس^٤ أو غيرها؛ فإن كانت جوهرية الجنس فهو في نفسه
غير الجنس، فلا يصير جوهرًا بجوهرية الجنس، فهو في ذاته إذا لم يكن جوهرًا
عرض. وإن كانت له جوهرية أخرى غير جوهرية الجنس^٥ والجوهرية طبيعة
جنسية لا بدّ لها من خصوص بشيء ما^٦ فإذا كانت جوهرية الفصل^٧ زائدة على
جوهرية الجنس فهي متخصّصة به وداخلة في حقيقته، فتكون جزءاً من حدّها.
وإن رجعوا إلى أنّ الفصل ليس له في الأعيان طبيعة زائدة على طبيعة الجنس،
بل في الأعيان النوع شيء واحد، فذلك حديث آخر وسيأتي فيما بعد التحقيق
فيه. وإذا كان النوع^٨ في الأعيان شيئاً واحداً^٩ فالطبيعة الجنسية بعينها حالها
حال الطبيعة الفصلية، فلا يحتاج أن يذكر «أنّ فصل الجوهر جوهر بحسب ما في
الأعيان» بل هو أمر واحد، والتفصيل الذهني سنشرحه.

٧ د، ط، ل - ما.

٨ د، ط: للفصل.

٩ ل + هذا.

١٠ ل - النوع.

١١ ل: شيء واحد.

١ ل: الناطق.

٢ خ: ثبت.

٣ ل: غير داخل.

٤ د: النفس.

٥ د، ط: جوهر الجوهرية.

٦ خ: للجنس.

Nükte:

Bil ki, tabiatın bir yerde cins olarak hâsıl olması başka bir yerde ise tür olarak hâsıl olması doğru değildir. Kısaca mâhiyetin bazı yerlerde kendisine faslın bitişmesine ihtiyaç duyduğu, bazı yerlerde de fasıldan müstağni olduğu tasavvur edilemez. Zira mâhiyetin, zâtının yerleşik olmasında fasla ihtiyaç duyması eğer hem zâtı gereği hem de bu tabiatın kendisi ancak fasılla yerleşik olacağı için olursa, bu durumda onun husûlü, fasıl olmadan mümkün olmaz. Zira bu, mâhiyet itibariyle tabiatın müstağni olmasını gerektirir. Oysa mâhiyetin kendisine ihtiyaç duyulduğu farz edilmişti. Eğer tabiatın ihtiyacı, fasla ait olmayan ilave ve arazî bir manadan dolayı ise bu durumda bu ilave mananın ondan yok olması mümkündür. Böylece faslın yok olması ve cinse ait tabiatın onsuz devam etmesi mümkün olur. Oysa fasıl olarak farz edilen şey fasıl değildir. Zira basit hakikatlerin fasıllarının, bir şeye dönüşerek cinslerinin tabiatından yok olması imkânsızdır. Tam tersine onlarla birlikte özelleşmiş tabiat yok olur. Fasla olan ihtiyaç yok olduğunda, tabiat o olmadan da varlığa gelmiş (*muhassal*) olarak devam eder. Dolayısıyla o, cinse ait bir şey olmaz. Bu durumda tek bir tabiatın, iki yerde cins olmaması ve cins olmayan tür olmaması doğrudur. Zira iki şeyden biri diğerinden fasılla ayrılmaz, diğeri de ancak bu faslın olmayışıyla ayrışır. Çünkü fasıl, onunla özelleşmiş cinsin tabiatını kâim kılar. Fasıl, bu tabiat kendisine muhtaç olduğunda, cinsin özelleşmiş tabiatının varlığını da kâim kılar. Şüphesiz ki ihtiyaç, sözün kendisine döndüğü bir şey sebebiyle değil, zâtı gereğidir. Diğeri ise varlığını kâim kılan şeylerden müstağni değildir. Faslın yokluğu, şeyi kâim kılan bir şey değildir. Fasla duyulan ihtiyaç sadece salt ayırt etme sebebiyle değildir, aksine cinse ait tabiatların gerçekleşmesi sebebiyledir. Zira ayırt etmek, arazlarla gerçekleşir. Buradan da anlaşılır ki bir şeyin faslının olumsuzlanması, başka bir şeye fasıl olması doğru değildir.

نكتة:

واعلم أنّه لا يصحّ أن يكون طبيعة تحصل جنسًا في موضع وتحصل نوعًا في موضع آخر، وفي الجملة لا يتصور أن تكون ماهيّة تحتاج إلى اقتران فصل بها في بعض المواضع وتستغنى عن الفصل في بعضها، فإنّ افتقارها في تقرر ذاتها إلى الفصل إن^١ كان لذاتها ولأنّ تلك الطبيعة لا تقرر لها إلّا بالفصل فلا يصحّ حصولها دون الفصل؛ فإنّ ذلك يستدعي استغنائها بحسب الماهيّة، وقد فرض الافتقار لنفس الماهيّة. وإن كان افتقارها لمعنى زائد - إن كان عرضيًا لاحقًا غير فصليّ - فيجوز زواله عنها، فيجوز زوال الفصل وبقاء الطبيعة الجنسيّة دونها. وكان^٢ المفروض فصلًا غير فصل، فإنّ الحقائق البسيطة يستحيل أن يزول فصلها عن طبيعة جنسها إلى بدل،^٣ بل يبطل؛ معها الطبيعة المخصّصة؛ فإذا زال الافتقار إلى الفصل فتبقى الطبيعة محصّلةً دونه فما كانت جنسيّة. فصحّ أنّ طبيعةً واحدةً لا تكون جنسًا ونوعًا غير جنس في موضعين، فإنّه^٤ لا يمتاز أحد الشيئين عن الآخر بفصل ويمتاز عنه الآخر بعدم ذلك الفصل فحسب. فإنّ الفصل يقوم طبيعة الجنس المخصّصة به، وإنّما يقوم وجود الطبيعة المخصّصة من الجنس إذا كانت مفتقرة إليه؛ ولا شكّ أنّ الافتقار لذاتها لا^٥ لأمر يعود الكلام إليه، فالآخر لا يستغنى أيضًا عمّا يقوم وجوده. وعدم الفصل ليس أمرًا يقوم^٦ الشيء، وليس الحاجة إلى الفصل لمجرد^٧ التمييز فحسب، بل لتحقيق^٨ الطبائع الجنسيّة^٩ إذ التمييز يحصل بالعوارض. فيعلم من هذا أنّه لا يصحّ أن يكون سلب فصل شيء^{١٠} فصلًا لشيء آخر.

١ د، ط: وإن.

٢ خ، ر: فكان.

٣ ل - بدل.

٤ د: بطل.

٥ د، ط: وإنه؛ ل: ولأنه.

٦ ل: إلا.

٧ ل: لقوم.

٨ د، ط: بمجرد؛ ل: المجرد.

٩ ل: لتحقيق.

١٠ خ: الحسية.

١١ ل - شيء.

Bahis: *Telvîhât* Adlı Kitabımızda Zikredilen Kıstasın¹

Ayrıntısıyla Açıklanması

Bil ki aklî itibarlar ve yönler birçok insana karışık görünmüştür. Bir grup anlamı itibariyle varlık, imkân ve birliği âyanda gerçekleşen şeylere ilave şeyler olarak almıştır. Onlara paralel şekilde bir başka grup bu şeylerin anlamlarında mâhiyete ilave şeyler olduğunu fakat âyanda sûretlerinin olmadığını kabul etmiştir. Bunlar, yani bu iki grup, nazar ehkindendir. Her ne kadar avamdan bu konuda konuşan bir grup “İmkân, varlık ve bunların benzerleri, izafe edildikleri mâhiyete ne zihnî ne de aynî olarak ilavedir.” dese de onlar muhatap alınacak kimseler değildir. Sen de bilirsin ki “At, varlığı mümkün olandır.” ve “İnsan varlığı mümkün olandır.” dediğinde sen attaki varlık imkânı ile atın kendisini, insandaki ile de insanın kendisini kastetmez, bilakis bunu insan ve at hakkında tek bir manada söylersin. Şayet varlık imkânının anlamı atlık olsa ve imkân atlıkla nitelenen şeyler hakkında kullanılan anlamda insan için kullanılsaydı, bu durumda insan, at olurdu. Mesela imkân ve varlık, hakikat ve bunun dışındaki farklı hakikatler için aynı manada söylendiğinde onlar bu hakikat veya onun dışındakilerden biri değil bunları kapsayan bir şey olur. İlginçtir ki, bunlar yaratıcının varlığı konusundaki “Âlem mümkündür ve her mümkün bir tercih ediciye muhtaçtır.” şeklindeki delil getirmede hakikat ehline muvafıktır. Dahası onlar imkânı araştırıp onun izafe edildiği şeyin kendisi olduğunu söylediklerinde, sanki “Âlem, âlemdir.” demiş olurlar. İmkânın dışındaki itibarların durumu da böyledir. Onların sözleri araştırmaya değmeyecek kadar düşüktür.

İmkân, varlık, birlik ve benzerlerinin âyanda mâhiyete ilişen ilave hüviyetlere sahip şeyler olduğunu söyleyen kimselere gelince, onlar şöyle delil getiriyorlar:

1 Bk. Sühreverdî, *Kitâbü’r-Telvîhât - Hikmet Parıltıları*, Eleştirmeli Metin ve Çeviri: Ahmet Kamil Cihan ve Salih Yalın, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 369-376.

بحث^١: في تفصيل القسطاس المذكور في كتابنا الموسوم بالتلويحات

اعلم أنّ كثيراً من الناس قد تشوّشت عليهم الاعتبارُ والجهاتُ العقليةُ. وإنّ قومًا يأخذون الوجود من حيث مفهومه والإمكان والوحدة أمورًا زائدةً على الأشياء واقعةً في الأعيان. وبإزاء هؤلاء قوم يعترفون بأنّ هذه الأشياء أمور^٢ في مفهومها زائدة على الماهيات إلّا أنّها لا صور لها في الأعيان. فهؤلاء هم المعتبرون من أهل النظر أعني^٣ الفريقين، وإن كانت طائفة من العوام ممّا يتحدّثون يقولون: «إنّ الإمكان والوجود ونحوهما^٤ لا تزيد على الماهيات التي تضاف إليها لا ذهنًا ولا عينًا»، وهؤلاء ليسوا من جملة أهل المخاطبة. وأنت تعلم أنّك إذا قلت: «إنّ الفرس ممكن الوجود، والإنسان ممكن الوجود» لا تعني بإمكان الوجود في الفرس نفس الفرس وفي الإنسان نفس الإنسان، بل تقول بمعنى واحد على الإنسان والفرس. ولو كان معنى إمكان الوجود الفرسيّة^٥ وقيل الإمكان بالمعنى الذي قيل^٦ على الموصوفات^٧ بالفرسيّة على الإنسان فكان الإنسان فرسًا. فمثل الإمكان والوجود إذا قيل بمعنى واحد على حقيقة وغيرها من مختلفات الحقائق فليس هي أو واحد منها، بل أمر يعمّها. والعجب أنّ هؤلاء يوافقون أبناء الحقيقة في الاحتجاج على وجود الصانع بأنّ^٨ «العالم ممكن وكلّ ممكن يحتاج إلى مرجّح». ثمّ إذا باحثوا في الإمكان يقولون هو نفس الشيء الذي يضاف إليه فيكون كأنّه قال «العالم عالمٌ»، وهكذا حال غير الإمكان، وكلامهم أحسن من أن يستأهل للبحث.

وأما الذين يقولون إنّ الإمكان والوجود^٩ والوحدة ونحوها أمور لها هويّات زائدة على الماهيّة التي لحقتها في الأعيان احتجّوا بحجج منها قولهم:

١ ل + وتحصيل.

٢ ل: أمور.

٣ ل: أعين.

٤ ل: كان.

٥ ل: ويقولون.

٦ خ: ونحوها.

٧ ل: للفرسية.

٨ ل - قيل.

٩ خ: الموضوعات.

١٠ د: فإن.

١١ ل: الوجود.

[1. Delil]: Biz “Şey, âyanda mevcuttur veya âyanda mümkündür yahut da şu şekilde birdir.” dediğimizde bununla “O, zihinde mümkündür veya birdir yahut da mevcuttur.” diye hükmettiğimiz şey arasında bir fark olduğunu idrak ederiz. Dolayısıyla aynî mümkünün imkânı ancak âyanda bulunur. Varlık ve birlik de böyledir. Zira aynî mümkün sadece zihinde mümkün ve mevcut değil, âyanda da mümkün ve mevcuttur.

2. Delil: Eğer şey âyanda mümkün olmazsa âyanda imkânsız veya zorunlu olur. Şayet o bir olmasaydı çok olurdu, mevcut olmasaydı ma’dum olurdu. Zira bir şey, bu her iki karşıttan [mevcut ve ma’dum olmaktan] uzak değildir. Dolayısıyla âyanda mevcut olduğuna, mümkün olduğuna veya bir olduğuna hükmedilen şeyin ma’dum, varlığı veya yokluğu zorunlu yahut da çok olması gerekir. Oysa bu imkânsızdır.

3. Delil: Onlar demişlerdir ki, şayet bu şeyler hakikatlerin zâtındaki şeyler değil aklî yüklemeler olsalardı, zihnin bu şeylere uzlaştığı herhangisi bir mâhiyeti eklemesi söz konusu olurdu. Bu durumda âyanda mevcuttur diye zihne bitişen her şey âyanda mevcut olarak hâsıl olurdu. Bir ve imkân da aynı şekildedir. Oysa durum böyle değildir.

4. Delil: Bu delil varlığa tahsis edilmiş olup onlar demişlerdir ki, daha önce yokken hâsıl olan mâhiyete fâil eğer onu gerçekleştirecek bir şeyi vermezse, o daha öncesinde olduğu gibi yokluk üzere kalır. Eğer fâil mâhiyete mevcuda dönüştüğü esnada bir şey verirse, bu ancak varlık olur. Zira mâhiyet varlık olmaksızın mevcuda dönüşmez.

5. Delil: Bu delil imkâna tahsis edilmiş olup şöyledir: Her hâdisten önce imkânın gelmesi gerekir. Fâil onu sadece zihinde mümkün olduğu için değil âyanda mümkün olduğu için var eder. Aksi halde onun gerçekleşmesi ancak zihinde hâsıl olur, âyanda gerçekleşmezdi. Böylece imkânın âyanda olması gerekir. İşte bu deliller onların zikrettiği şeye yakın şeylerdir.

[الحجة الأولى]: إننا إذا قلنا: «الشيء موجود في الأعيان أو ممكن في الأعيان أو واحد كذا» ندرك تفرقة بين هذا وبين ما نحكم «أنه ممكن في الذهن أو واحد أو موجود». فليس إلا أن الممكن العيني إمكانه في الأعيان وكذا الوجود والوحدة، فإنه ممكن وموجود في الأعيان لا أنه ممكن وموجود في الذهن فحسب.

الحجة الثانية لهم: هو أنه إن لم يكن ممكناً في الأعيان لكان في الأعيان ممتنعاً أو واجباً، ولو لم يكن واحداً لكان كثيراً، ولو لم يكن موجوداً كان معدوماً، إذ لا يخرج الشيء عن كل متقابلين من هذه؛ فيلزم أن يكون المحكوم عليه بأنه موجود أو ممكن أو واحد في الأعيان معدوماً أو ضرورياً وجود أو عدم أو كثيراً، وهو محال.

الحجة الثالثة لهم: قالو: لو كان هذه الأشياء محمولات عقلية لا أمورا في ذوات الحقائق كان للذهن أن يلحقها بأي ماهية اتفقت، فكان كل أمر يقرن الذهن به^١ أنه موجود في الأعيان قد حصل في الأعيان موجوداً، وكذلك^٢ الواحد والإمكان، وليس هكذا.

الحجة الرابعة مختصة بالوجود لهم: قالو إن الماهية التي كانت معدومةً حصلت إن لم يفدها الفاعل شيئاً به تتحقق، فهي على العدم كما كانت؛ وإن أفادها الفاعل شيئاً حين صارت موجودةً فليس إلا الوجود إذ لا تصير الماهية^٣ موجودةً بغير الوجود.

الحجة الخامسة مختصة بالإمكان: وهو أن كل حادث يجب أن يسبقه الإمكان ولا يوجد الفاعل إلا لأنه ممكن في الأعيان^٤ لا لأنه ممكن في الذهن فحسب، وإلا ما حصل له تحقق إلا في الذهن، فما تحقق في الأعيان، فلا بد من كون الإمكان في الأعيان.^٥ وهذه الحجج أقرب ما يذكره هؤلاء.

١ ل: الثانية وهو.

٢ ل: له.

٣ د، ط: وكذا.

٤ خ، ر - إن.

٥ خ، ر: حتى.

٦ ل + ماهية.

٧ د، ط - في الأعيان.

٨ ل - في الأعيان لا لأنه ممكن.

٩ ل - فلا بد من كون الإمكان في الأعيان.

Meşşâilere karşı çıkanlara gelince, onlar için tartışmada dayanak olmaya uygun olan şey, onların sözlerinin bir kısmını delillerinin reddedilmesine, bir kısmını da zikrettikleri delillerle iddialarının ispatına ayırmaktır. Dolayısıyla karşı çıkanlar demişlerdir ki, kabul edilen şey şudur: Varlık, imkân gibi şeyler izafe edildikleri hakikate ilave şeylerdir. Bu ilave şeylerin âyanda sûretlere sahip olması, kabul edilmez.

Sizin **ilk delil**deki “Şey âyanda mümkündür veya âyanda mevcuttur, dolayısıyla bu onun imkânının veya varlığının âyanda oluşunu gerektirir.” şeklindeki sözünüz doğru değildir. Zira onun âyanda mümkün oluşuna ilişkin hükmümüzün doğruluğu onun imkânının âyanda gerçekleşmesini gerektirmez. Bilakis onun âyanda mümkün olduğu zihin yönünden hükmedilen şeydir. Yine, onun zihinde mümkün olduğuna da hükmedilir. Dolayısıyla imkân, zihnin bazen zihindeki şeye bazen âyandaki şeye izafe ettiği, bazen de mutlak bir hükümle zihne ve âyana nispetinin eşit olduğuna hükmettiği zihnî bir sıfattır.

Onlar demişlerdir ki, imkân, birlik, varlık gibi şeyler hakkındaki delillendirmenize ilişkin bu üslup (*namat*) “Şöyle bir şeyin âyandaki varlığı imkânsızdır.” denilerek iptal edilir. “Âyanda varlığı imkânsızdır.” sözümüzün anlamı, imkânsızlığın âyanda bir sûrete sahip olması değildir. Bir kimse şunu iddia edemez: İmkânsız olan, eğer âyanda imkânsızlığa sahip değilse ikinci delilde zikrettiğiniz şeye göre o zorunlu veya mümkün olur.

[**İkinci delille** ilgili olarak] tahkik şu şekildedir: Sıfatlar iki kısımdır: [1] Beyazlık gibi zihinde ve âyanda varlığa sahip olan sıfatlar. [2] İnsana yüklenen türlük ve Zeyd’e yüklenen tikellikte olduğu gibi sadece zihinde varlığa sahip olduğu halde mâhiyetleri niteleyen ve aynî varlığı ise zihindeki varlığı ile aynı olan sıfatlar. Zira bizim “Zeyd, âyanda tikeldir.” sözümüzün manası, tikelliğin, âyanda Zeyd ile kâim olan bir sûrete sahip olması değildir. Yine, çoğunun kabul ettiği üzere şeylik de ikinci makullerdendir. Bununla birlikte “C, âyanda bir şeydir.” demek doğrudur.

وأما خصومهم فإنّ ما يصلح عمدةً في المباحثة لهم أن يكون الكلام ينقسم إلى دفع حجج هؤلاء وإلى إثبات دعاويهم بحجج يذكرونها. فقالوا: ^١ المسلم هو أنّ الوجود والإمكان ونحوهما أمور زائدة على الحقائق التي أُضيفت إليها، وأما إنّ هذه الأمور الزائدة لها صور في الأعيان، فغير مسلم.

وقولكم في الحجّة الأولى «إنّه ممكن في الأعيان أو موجود في الأعيان فيستدعي أن يكون إمكانه أو وجوده في الأعيان» غير صحيح، إذ لا يلزم من صحّة حكمنا عليه أنّه ممكن في الأعيان أن يكون إمكانه واقعاً في الأعيان، بل هو محكوم عليه من قبل الذهن أنّه في الأعيان ممكن، ومحكوم عليه ^٢ أيضاً أنّه في الذهن ممكن. فالإمكان صفة ذهنيّة يضيفها الذهن تارةً إلى ما في الذهن وتارةً إلى ما في العين، وتارةً يحكم حكماً مطلقاً متساوياً النسبة إلى الذهن والعين.

قالوا: ويبطل هذا النمط من احتجاجكم في الإمكان ^٣ والوحدة والوجود ونحوها بما يقال: «إنّ شيء كذا ممتنع الوجود في الأعيان». وليس معنى قولنا «ممتنع الوجود في الأعيان» أنّ للامتناع صورة في الأعيان، ولا يتأتّى لأحد أن يزعم أنّ الممتنع إن لم يكن له امتناع في الأعيان يكون واجباً أو ممكناً على ما ذكرتم في الحجّة الثانية.

[وفي الحجّة الثانية] التحقيق أنّ الصفات تنقسم إلى صفات لها وجود في الذهن والعين كالبياض، وإلى ^٤ صفات تُوصف بها الماهيّات وليس لها وجود إلّا^٥ في الذهن ووجودها العينيّ هو أنّها في الذهن كالنوعيّة المحمولة على الإنسان^٦ والجزئيّة المحمولة على زيد. فإنّ قولنا: «زيد جزئي في الأعيان» ليس معناه أنّ الجزئيّة لها صورة في الأعيان قائمة بزيد. وكذلك الشبيّة كما^٧ يسلمها كثير منهم أنّها من المعقولات الثواني، ومع هذا يصحّ أن يقال: «إنّ جيم^٨ شيء في الأعيان»؛

١ د، ط + إن.

٢ ل - من قبل الذهن ومحكوم عليه.

٣ د: المكان.

٤ د: إلى.

٥ ل: وجوداً لا.

٦ ل: الإنسانية.

٧ خ: فما.

٨ خ: جسم.

Varlık, imkân, zorunluluk, birlik gibi şeyler de bu kabildendir. Nitekim şeyin âyanda tikel oluşu veya âyanda imkânsız oluşu, tikel için âyanda bir sûrete ve şeye ilave bir mâhiyete sahip olmasını gerektirmez. İmkânsızlık da böyledir. Dolayısıyla şeyin mümkün oluşu veya âyanda mevcut oluşu, onun âyandaki imkânını veya varlığını gerektirmez. Nitekim bu şeyler âyanda bir sûrete sahip değildir. Onların mukabilleri de böyledir. Dolayısıyla bir şeyin âyanda imkânının olmayışı onun âyanda imkânsız oluşunu gerektirmez. Bilakis imkânsızlık, zorunluluk ve imkânın hali, şu hususta birdir: Bunlardan birinin zihin dışında gerçekleşmesi tasavvur edilemez. Dolayısıyla sizin ilk ve ikinci deliliniz geçersizdir.

Üçüncü delile, yani sizin “Eğer bu şeyler zihnî olsalardı zihin onları herhangi bir mâhiyete iliştirir ve bunlar tasdik edilirdi.” şeklindeki sözünüze gelecek olursak, bu da geçersizdir. Zira zihnî bir şeyin mâhiyetlerin tümüne nispetinin eşit olması şart değildir. Şeyin tikel oluşu zihnî bir durum değil midir? Biz bunu dilediğimiz her mâhiyete değil bilakis ona özel olan şeylerle bu [zihnî duruma] uyan mahiyetlerin bir kısmına ekliyoruz. Cinslik, türlü, imkânsızlık ve buna benzer şeyler de böyledir. Zihin aklî itibarları mâhiyetlerin özelliklerinden dolayı kendisine uygunluğunu mülahaza ettiği şeylere ekler.

Dördüncü delile, yani sizin “Ma’dum olan mâhiyete fâil bir şey vermezse o yokluk üzere kalır.” sözünüze gelince bunda büyük bir yanlış vardır. Zira mâhiyet ma’dum olduğunda fâilin ona bir şey verdiğini ve böylece mevcuda dönüştüğünü söylemek doğru değildir. Fâilden bir şey alan herhangi bir şeyin herhangi bir hal üzere olması için evvela bir hüviyete sahip olması gerekir ki “Fâil ona bir şey verdi.” sözü ona izafe edilsin. İlâveten, bu söz varlığın kendisi ile ona döndürmesi yapılı (inkılâb)¹. Zira mâhiyetin yokluğu halinde varlık ondan nefyedilmiştir. Dolayısıyla fâil, hâsıl kılma esnasında ona gerçekleşmesini sağlayan bir şeyi vermekte midir, yoksa vermemekte midir? Eğer fâil ona gerçekleşmesini sağlayan bir şeyi veriyorsa, bu şey varlıktır. Bu durumda varlığın sözün kendisine döneceği bir varlığı olur.

1 Akis, asıl denilen önermenin nitelik (olumluluk veya olumsuzluk) ve doğruluğunu (sıdk) olduğu gibi bırakarak yüklemine konu, konusunu yüklem yapmak sûretiyle meydana getirilir. Eğer aslın niteliği aynı kalmakla birlikte doğruluğu değişirse buna akis değil inkılâb denir. Bk. Naci Bolay, “Akis”, *DİA*, c. 2 (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 265.

والإمكان والوجود والوجوب والوحدة ونحوها من هذا القبيل. فكما لا يلزم من كون شيء جزئياً في الأعيان أو ممتنعاً في الأعيان أن يكون للجزئية^١ صورة وماهية زائدة على الشيء في الأعيان، وكذا الامتناع فلا يلزم من كون شيء ممكناً أو موجوداً في الأعيان أن يكون إمكانه أو وجوده في الأعيان، وكما أن هذه الأشياء ليس في الأعيان لها صورة^٢ فكذلك مقابلاتها، فلا يلزم من لا كون^٣ إمكان شيء في الأعيان أن يكون ممتنعاً في الأعيان، بل الامتناع والوجوب والإمكان حالها واحد في أن شيئاً منها لا يتصور أن يكون له تحقق في غير الذهن، فبطلت حجتكم الأولى والثانية.

وأما الحجة الثالثة وهي قولكم^٤ «إن هذه إن كانت ذهنية كان للذهن أن يلحقها بأي ماهية اتفقت وكانت^٥ تصدق عليه» باطلة، فإنه ليس من شرط الأمر الذهني أن يكون متساوي النسبة إلى جميع^٦ الماهيات، أليس كون الشيء جزئياً أمر ذهني؟ وليس لنا أن نلحقه بكل ماهية شئنا، بل ببعض الماهيات التي تصدق عليها بخصوصها^٧ ذلك. وكذلك الجنسية والنوعية والامتناع وما يشبه ذلك، والاعتبارات لا يلحقها الذهن إلا بما يلاحظ صلوحها له لخصوص^٨ للماهيات.

وأما الحجة الرابعة وهي قولهم: «إن الماهية التي كانت معدومة إن لم يفدها الفاعل شيئاً فهي بعد على العدم» فيها غلط رديء إذ^٩ الماهية إذا كانت معدومة لا يصح أن يقال: «يفيدها الفاعل شيئاً فتصير به موجودة»، فإن الذي يفيده أمر شيئاً ليصير به بحال ينبغي أن يكون له هوية أولاً^{١٠} حتى يضاف إليها أنها يفيدها الفاعل أمراً. ثم هذا الكلام ينقلب عليه بنفس الوجود فإنه في حالة عدم الماهية متنف،^{١١} فالفاعل هل أعطاه عند التحصيل شيئاً به يتحقق أو لم يفده شيئاً؟^{١٢} فإن أعطاه أمراً به يصير متحققاً فهو الوجود، فللوجود وجود يعود إليه الكلام؛

٨ ل: لخصوصها.

٩ ل: بخصوص.

١٠ خ، ر: إذا.

١١ ل: أو.

١٢ ل: ومتنف.

١٣ خ، ر - شيئاً.

١ ل: الجزئية.

٢ د، ط: صور.

٣ ل: من أن لا يكون.

٤ ل: واحدة.

٥ خ، ر: قولهم.

٦ ل: وكان.

٧ ل: الجميع.

Eğer fâil bir şey vermiyorsa, mâhiyetler konusunda söylendiği üzere, o yokluk üzere kalır. Onlardan biri “Fâil bir şeye varlık verdiğinde varlığın varlığını değil varlığın hakikatini verir.” şeklinde buna cevap vermiştir. Bir muhalif buna şöyle karşı çıkmıştır: “Fâil bir şeye varlık verdiğinde o şeyin hakikatinin kendisini verir, başka bir şeyi değil.” Zira bu kimseler bizzat mâhiyetlerin yaratıcısından kaynaklandığını düşünmektedir. Böylece onlar bunu mâhiyetin asıl oluşu konusunda söylemişler, varlık hakkında söylememişlerdir. Onlar, mâhiyete dair bu dördüncü delile, varlıkla ilgili verilen cevap gibi cevap veriyorlar. Zira önerme, bu delile dönen şeydeki önerme gibidir. Onlardan biri bir çözüm bulup şöyle demiştir: “Fâil bir şeye varlık verdiğinde varlığın zorunluluğunu verir, başkasını değil.” Meşşâîlere karşı çıkanlar onun bu sözünü zorunluluğun kendisine döndürüp şöyle der: “Sizin dördüncü deliliniz bizzat zorunluluğa döner. Zira onun fâili eğer ona bir şey vermezse, dediğiniz gibi o yokluk üzere kalır. Eğer ona bir şey verirse, söz bu şeye döner.” Bu durumda karşı çıkanlar varlığın veya zorunluğun kendisi konusunda söylediği şeyi mâhiyetin asıl oluşu konusunda da söyler.

Beşinci delile yani “Her hâdisten önce bir imkân bulunur.” sözüne dayanan, imkâna tahsis edilen delile gelince, karşı çıkan kimseler bunun doğruluğunu kabul etmez ve şöyle der: İmkânın önce gelmesi de zihni bir itibar ve aklî bir mûlahaza bakımındandır. Hatta hâdis her ne kadar önceki bir zamanda gerçekleşse de akıl onun olmadığı bir hali ve zamansal bir imkânın hâdisten önce geldiğini tasavvur eder. Aklın hariçteki her hâdisin önce gelen bir imkâna sahip olmasını tasavvur edememesine gelince, bu mümkünlerin sonsuz olması ve gelecekte birbiri ardına husûl yolunda olan sonsuz hâdisin olmasıdır. Onlardan her birinin ya maddede bir imkânı olur veya olmaz. Eğer bir kısmı için imkân söz konusu değilse bu durumda hâdislerin bir kısmı, öncesinde imkân gelmeyen şeylerden olur. Dolayısıyla sizin yönteminize ve delilinizin gerektirdiğine göre imkânsız olur. Delilin bütüne nispeti, onun bir kısmına nispeti gibidir. İmkânın önce geldiğine delalet eden şey hudûstur. Oysa imkân, hâdislerin tümünde mevcuttu. Bu durumda şunu kabul etmek gerekir: Sonsuz mümkünlerden olan her bir hâdis, kendine özgü bir imkâna sahiptir. Bu durumda maddede sonsuz imkânlar hâsıl olur.

وإن لم يفده فهو على العدم كما ذكر في الماهيات.^١ أجاب بعضهم بأنّ الفاعل إذا أوجد يعطى حقيقة الوجود لا وجود الوجود. عارضه الخصم بأنّ الفاعل إذا أوجد شيئاً أعطى نفس حقيقته^٢ لا شيئاً^٣ آخر، فإنّ هؤلاء يرون أنّ الماهيات نفسها من مُبدعها، فيقولون في أصل الماهية ما قالوا في الوجود، ويجيبون عن هذه الحجّة الرابعة في الماهية بعين ما يجيب هو عنها في الوجود، فإنّ القضية كالقضية فيما يرجع إلى هذه الحجّة. وبعضهم احتال فقال: الفاعل إذا أوجد أفاد الوجوب للوجود^٤ لا غير. فأعاد الخصم كلامه إلى نفس الوجوب فقال: حبّتك الرابعة عائدة إلى نفس الوجوب، فإنّ فاعله إن^٥ لم يفده شيئاً فهو على العدم كما قلت، وإن^٦ أفاده أمراً يعود إليه الكلام، ويقول في أصل الماهية ما يقول في الوجود نفسه أو الوجوب.

وأما الحجّة الخامسة المختصة بالإمكان المبنية على أنّ كلّ حادث يسبقه إمكان لم يسلم الخصم صحّتها ويقول: سبق الإمكان أيضاً بحسب اعتبار ذهني وملاحظة عقلية حتّى إنّ الحادث وإن كان واقعاً في زمان سابق تصوّر العقل حالة لا كونه وسبق إمكان زمني عليه. وأما أنّه لا يتصوّر أن يكون لكلّ حادث في الأعيان إمكان متقدّم هو أنّ الممكنات غير متناهية، وفي المستقبل من الحوادث ما لا^٧ يتناهى الذي هو بسبيل الحصول شيء بعد شيء، فإمّا أن يكون لكلّ واحد منها^٨ إمكان في الهيولى أو لم يكن، فإن لم يكن لبعضها إمكان فيكون من الحوادث ما لا يسبقها إمكان، فيكون ممتنعاً على طريقتكم وموجب حبّتكم^٩، ونسبة الحجّة إلى الكلّ كنسبتها إلى البعض. والدالّ على سبق الإمكان كان هو الحدوث، وقد وُجد في جميع الحوادث، فلا بدّ من الاعتراف بأن يكون لكلّ حادث من الممكنات الغير المتناهية إمكان يخصّه، فيحصل في المادّة إمكانات غير متناهية.

٧ د، ط: وإن.

٨ د، ط: فإن.

٩ ل - لا.

١٠ ل: منهما.

١١ هـ: بحثكم.

١ د، ط، ل: الماهية.

٢ د، ط: حقيقة.

٣ خ: لأشياء.

٤ د: الماهية.

٥ ل: وجوب الوجود.

٦ ل: فإنه أعاد.

Onlardan biri, zikri geçen delilin geçersizliği hususunda şu görüşle yetinmiştir: “Bu, sonsuz imkânları gerektirir ki, bu muhaldir.” Oysa bu kişi imkânsızlığı açıklığa kavuşturmuş değildir. Muhelif biri, sonsuz imkânların meydana gelmesini ileri sürebilir. Dahası bu sonsuz imkânların bir silsile değil bilakis eşit şeyler olduğunu ve her bir hâdisin kendine has imkâna sahip olduğunu söyleyebilir. Biz bu imkânların bir araya gelmesinin iki vecihten dolayı imkânsız olduğunu açıklamak istiyoruz.

Birincisi imkân, imkân tabiatı bakımından farklı olmaz. [İkincisi] imkân, sonsuz imkânların taşıyıcısı olan madde bakımından da farklı olmaz. Bu durumda sonsuz imkânların farklılığı imkânı olduğu şeylerin farklılığı sebebiyledir ki, bunlar henüz sonsuz olan ma’dum hâdislerdir. İmkânların ma’dum şeylere izafetle ayrışması imkânsızdır. Zira zâtî olmayan bir şey, bir şeyi diğerinden ayırmaz ve bir şeyi meydana getirmesi de söz konusu olmaz. Burada “Bu sonsuz şeyleri aklettiğimizde sonsuz imkânların bunlara izafeti gerçekleşmiş olur.” ifadesini söylemek de şu iki vecihten hareketle yeterli değildir:

İlk olarak, bizim bilfiil sayıca sonsuz şeyleri zihinde birbirinden ayırmış ve ayrıntılı olarak elde etmemiz mümkün değildir ki, sonsuz imkânların onlara izafeti gerçekleşsin. Aksine sonsuz imkânlar akla icmâlî olarak gelebilir. İnsanın aklına, sonsuz sayıdaki şeyin mutlak olarak gelmesi ile insanın kendinde bilfiil sonsuz sayıları ayrıntılı olarak elde etmesi arasında fark vardır. Zira bu sonuncu, imkânsızdır. Sonsuz hâdisler mutlak olarak aklımıza geldiğinde bu, sayıca sonsuz olan imkânları birbirinden fiilen ayırtmaz. Zira bu icmâlin, bütüne nispeti eşittir.

İkinci vecih: Âyanda gerçekleşen şeyin, âyanda başkasından ayrılmış olması gerekir. Onun âyanda ayrılmış olduğunu akletmemiz, ayrışmanın kendisine tabidir. İkinci vecih, zikredilen delilin reddi hususundaki delil lendirmenin aslından ileri gelir: Sonsuz imkânların taşıyıcısı olan maddeyi ikiye böldüğümüzde her birindeki sonsuz imkânlar, ilk imkânlarla aynı kalır mı? Yahut bu halde madde için sonsuz imkânlar hâdis olur mu? Yahut her birinde sonlu imkânlar devam eder mi? Bu ihtimallerin tamamı geçersizdir.

وبعضهم اقتصر في فسخ الحجّة المذكورة على أنّه يلزم منه^١ إمكانات غير متناهية، وهو محال؛ ولم يُبين تقرير الاستحالة، والخصم ربّما يرتكب حصول إمكانات غير متناهية. ثمّ يقول: هي غير متسلسلة بل متكافئة، لكلّ حادث^٢ إمكان يخصّه. ونريد^٣ أن نبين أن هذه الإمكانيات اجتماعها محال من وجهين:

أحدهما إنّ الإمكان من حيث طبيعة الإمكان غير مختلف، ومن حيث الهیولی التي هي حاملة الإمكانيات الغير المتناهية لم يختلف أيضًا؛ فليس اختلاف الإمكانيات الغير المتناهية إلّا لاختلاف ما هي إمكاناته وهي الحوادث المعدومة بعد الغير المتناهية. ويستحيل أن يمتاز الإمكانيات؛ بالإضافة إلى أشياء معدومة، فإنّ ما لا ذات له لا يميّز شيئًا عن شيء ولا يجعل الشيء بصدّد التحصيل. ولا يكفي أن يقال: «إنّا إذا عقلنا تلك الأمور الغير المتناهية يقع إضافة الإمكانيات الغير المتناهية إليها» من وجهين:

أحدهما أنّ لا يمكننا تحصيل أمور غير متناهية العدد بالفعل في الذهن متميزة مفصّلة ليقع إضافة الإمكانيات الغير المتناهية إليها، بل ربّما يخطر بالبال إجمالاً إمكانات غير متناهية. وفرق بين ما يخطر ببال الإنسان العدد الغير المتناهي مطلقاً وبين أن يحصل في نفسه أعداداً^٤ غير متناهية بالفعل مفصّلة فإنّ هذا ممتنع. وإذا أخطرنا بالبال حوادث غير متناهية مطلقاً لا يمتاز به الإمكانيات الغير المتناهية الأعداد بالفعل، فإنّ نسبة هذا الإجمال إلى الكلّ سواء.

والوجه الثاني أنّ الأمر الواقع في الأعيان يجب أن يمتاز في الأعيان عن غيره وتعقلنا لامتيازه في الأعيان^٥ تابع لنفس امتيازه. والوجه الثاني من أصل الاحتجاج على دفع الحجّة المذكورة: إنّ الهیولی التي هي حاملة الإمكانيات الغير المتناهية إذا قطعناها بنصفين، فهل بقي في كلّ واحد إمكانات غير متناهية هي بعينها الإمكانيات الأولى أو يحدث لها إمكانات^٦ غير متناهية في تلك الحال أو يبقى في كلّ واحد إمكانات متناهية؟ والأقسام كلّها باطلة.

١ - ل - منه.

٢ - خ + لا.

٣ - ل: ويزيد.

٤ - ل: الإمكان.

٥ - ر: أعداد.

٦ - د - في الأعيان.

٧ - د: إمكانات.

İlk madde ikiye bölündüğünde ve bölünmeden önce onda imkânların bulunduğu bölünmeden sonra da bu imkânların her birinde aynıyla devam ettiğinin tasavvur edilmemesine gelince, bunun sebebi şudur: Bu durumda tek bir şeyin aynıyla iki mahalde tek bir halde mevcut olması gerekir. Oysa bu imkânsızdır. Eğer her birinde sonsuz başka imkânlar hâdis olursa bu durumda imkânlar da hâdis şeylerden olur ve böylece onlardan önce başka imkânlar gelmiş olur. Dahası, imkânlar hâdis olursa bu durumda imkânlar hâdis olan başka imkânlara muhtaç olur. Dolayısıyla fâil, daha önce bölünme halinde sonsuz tabakalar meydana getirmesi hariç, bunlardan herhangi bir tabaka meydana getirmez. Tek bir halde, öncelik ve sonralık ile birbirini gerektiren sonsuz şeylere dayanan bir şeyin gerçekleşmesi imkânsızdır. Dahası bu şeylerin, yani bu hâdis imkânların bu imkânların hudûsundan önceki imkânları, imkânsızdır. Zira onların yöntemine göre âyanda imkâna sahip olmayan bir şeyin, imkânsız olması gerekir. Eğer iki cüzden her birinde sonlu bir miktar kalırsa ve maddenin toplamında bu ikisinin toplamı bulunursa bu durumda iki sonlunun toplamı da sonlu olur. Dolayısıyla tek bir maddedeki imkânlar sonlu olur, her birindeki hâdis mümkünler sonsuz olur.

[Yine, maddenin ikiye bölünmesi halinde] iki parçanın her birinde hâdis olmayan sonsuz imkânlar bulunduğunu hatta bunun, bütündeki sonsuz toplamın yarısı olduğunun farz edilmesi doğru değildir. Zira cisimdeki bölünme sonsuzdur. Her bölünmede ilk bölünmede gerekli olan şey gerekli olur. Oysa imkânlar farz edilen bu varsayımda, bölünme yoluyla hâdis olmaz. O halde bölünmeden önce imkânların mahallerinin ayrışması gerekir ki bölünmeden sonra bir parçada ondan bir miktar, diğer bir parçada da başka bir miktar kalsın. Zira imkânlar, intikal etmez. Oysa imkânların hâdis olmadığı farz edilmişti. İmkânlar mahal bakımından ayrıştığında ve sayıca bilfiil sonsuz olduğunda cisimde, imkânlardan ibaret olan arazlarıyla bilfiil ayrışan sonsuz mahaller bulunur. Bu durumda ya atomlar (bölünmeyen parçalar) gerekir, oysa bu imkânsızdır, çünkü bunun geçersizliği daha önce ispatlanmıştı; ya da onun için zâtları birbirinden ayrışan birçok mahal gerekir.

وأما^١ أنه لا يُتصوّر أن تكون الهيولى إذا قُطعت بنصفين وكان قبل القطع فيها إمكانات فبعد^٢ القطع تبقى تلك الإمكانات بعينها قائمة بكل واحد، فإنه يلزم^٣ أن يكون شيء واحد بعينه موجوداً في حالة واحدة في محلين، وهو محال. وإن حدث في كل واحد إمكانات أخرى غير متناهية فالإمكانات أيضاً من الحوادث، فتسبقها إمكانات أخرى. ثم إن كانت حادثة تحتاج إلى إمكانات أخرى حادثة، فلا يحصل الفاعل طبقة منها إلا وقد حصل قبله في حالة القطع طبقات غير متناهية، والمتوقّف في حالة واحدة على ما لا يتناهي مترتباً بتقدّم وتأخّر استحيل وقوعه. ثم هذه الأشياء التي^٤ هذه الإمكانات الحادثة إمكاناتها قبل حدوث هذه الإمكانات كانت ممتنعة، فإن ما ليس له إمكان في الأعيان يجب أن يكون ممتنعاً على طريقتهم. وإن بقي في كل واحد من الجزئين قدراً متناهياً^٥ وفي مجموع الهيولى مجموعهما فيكون مجموع المتناهيين متناهياً، فيتناهي الإمكانات في مادة واحدة وممكنات الحوادث في كل^٦ واحد لا تتناهي.

ولا يصحّ أن يفرض أن في كل واحد من^٧ الجزئين إمكانات غير متناهية ليست بحادثة، بل هي نصف مبلّغ الغير المتناهي الذي كان في الكل، فإنّ القسمة في الجسم غير متناهية، فعند كل قطع يجب ما وجب في القطع الأوّل. وليست الإمكانات تحدّث بالقطع في هذا الوضع المفروض، فإذا^٨ قبل القطع يجب أن تكون الإمكانات متمايضة المحالّ لبقى^٩ بعد القطع عدد منها في جزء وعدد في جزء آخر إذ لا تنتقل، وقد فُرضت غير^{١٠} حادثة. فإذا كانت متمايضة المحالّ وهي غير متناهية العدد بالفعل، ففي الجسم محال غير متناهية متمايضة بالفعل بأعراضها التي هي الإمكانات، فيلزم إمّا أجزاء لا تتجرى وهو محال فإنّها قد بُرهن على إبطالها، أو يكون لها محال كثيرة^{١١} متمايضة الذوات.

٨ ل - كل.
٩ د - من.
١٠ خ، ر، ل: فإذا.
١١ ر: فيبقى.
١٢ خ: عن.
١٣ د، ط، ل - كثيرة.

١ خ، ر، ل: أما.
٢ خ، ر: وبعد.
٣ خ، ر: واحد فيلزم.
٤ د، ط: حال واحد.
٥ ل: قبله.
٦ ل + هي.
٧ ل: قدر متناه.

Niceliğe sahip sonsuz imkânlar itibariyle birbirinden ayrışan mahaller, sayıca sonsuz olduğunda onlar miktarca sonsuz olur. Oysa cismin, sonsuz atomlardan oluşmasının imkânsız olduğu daha önce ispatlanmıştı. Miktarı sonlu olan bir cisimde sayıca bilfiil sonsuz ayrışmış mahaller olması ve cismin sınırlarını kuşatan şeylerin o mahalleri kuşatması nasıl doğru olsun ki? Gerçi bu durumda da söz her birinin imkân itibariyle bölünmesine döner. Bunların tamamı imkânsızdır.

el-Besâ'ir yazarının bazı yerlerde ve ondan öncekilerin de sonsuz imkânların reddedilmesi hususunda “Maddedeki imkân, türler içindir, yoksa onun tikellerinin fertleri için değildir.” şeklindeki cevabına gelince bu doğru değildir. Zira hâdis şeyler, fertlerden ibarettir. Oysa türsel tabiat olması itibariyle türsel tabiatın âyanda gerçekleşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, âyanda varlık imkânına sahip olan şeyin varlıkça imkânsız olması gerekir ki, bu tümel türdür. Gerçekleşmesi mümkün olan şeyler, yani tikel hâdisler âyanda bir imkâna sahip değildir. Dolayısıyla delil başkası değil, gerçekleşen hâdis hakkındadır. Dahası, bu grubun iddiası “Her hâdisten önce bir imkân gelir.” şeklinde idi. Oysa “her” hakkında söylenen şeyde bu [her ifadesinin] ve bu önermenin durumu öğrenilmişti. İlâveten, hakkında konuşulan şey aynîleşmiş bir hâdis veya tek bir mahalde aynîleşmiş iki hâdiste gerçekleşir. Dolayısıyla “Böyle olması bakımından bu gerçekleşmesinden önce aynıyla mümkün müdür, değil midir?” diye sorulur. Böyle olması itibariyle bunun imkânı reddedilirse onların yöntemine göre hudûsundan önce onun imkânsız olması gerekir. Eğer böyle olması itibariyle mümkün olursa bu durumda kendisinden önce gelen imkâna sahip olması gerekir. Bu olması itibariyle bunun imkânı, şu olması itibariyle şunun imkânı değildir. Aksi halde bu, aynıyla şu olurdu. Sonsuz tikellerin tümünün hali bunun gibidir. Bu, bu olması itibariyle mümkün olduğunda ve bu, türsel mâhiyetin de kendisi olmadığına, bu durumda imkân, bu ve buna benzer tikelleri için söz konusu olur, mutlak mâhiyet için olmaz. Dolayısıyla söylediğimiz şey gerekli olur.

فالمحال المتميزة بالإمكانات الغير المتناهية التي لها مقدار إذا كانت غير متناهية العدد فهي غير متناهية المقدار،^١ وقد برهن على استحالة تركب الجسم من أجزاء لا تتجزى غير متناهية،^٢ فكيف يصح أن يكون في جسم واحد متناهي المقدار محال متميزة غير متناهية العدد^٣ بالفعل يحصرها حواضر نهاياته على أن الكلام يعود إلى كل واحد بحسب إمكان^٤ قسمته. وجميع هذا محال.

وأما الذي أجاب صاحب البصائر في بعض مواضعه ومن قبله أيضاً في دفع إمكانات غير متناهية «إن الإمكان في الهيولى إنما هو للأنواع لا لأحاد جزئياتها» غير سديد. فإن الحوادث هي الأحاد، والطبيعة النوعية من حيث إنها طبيعة نوعية لا يصح وقوعها في الأعيان، فيلزم أن يكون ما له في الأعيان إمكان الوجود ممتنع الوجود وهو النوع الكلي. وما هو ممكن الوقوع وهو جزئيات الحوادث ليس لها في الأعيان إمكان، فكانت^٥ الحجة على الحادث الذي يقع لا على غيرها. ثم كان دعوى القوم إن كل حادث يسبقه إمكان، وقد عُرف في المقول على الكل حال هذا السور وهذه القضية. ثم تحقق عليه الكلام في حادث معين أو حادثين معينين^٦ في محل واحد، فيقال: هذا بعينه كان ممكناً قبل الوقوع من حيث هو^٧ هذا أم لم يكن ممكناً. فإن منع إمكان هذا من حيث هو هذا، فيلزم أن يكون هذا قبل حدوثه ممتنعاً على طريقته. وإن كان ممكناً^٨ من حيث هو هذا فله إمكان يسبقه، وليس إمكان هذا^٩ من حيث هو هذا إمكان ذاك من حيث هو ذاك، وإلا كان هذا بعينه ذاك، وعلى هذا حال جميع الجزئيات الغير المتناهية. وإذا كان هذا من حيث هو هذا ممكناً وهذا ليس هو نفس الماهية النوعية فالإمكان لهذا ولجزئيات^{١٠} نحوه لا للماهية المطلقة، ويلزم ما قلنا.

١ ل: وقد برهن على استحالة تركب الجسم من أجزاء لا تتجزى غير متناهية المقدار.

٢ ل: المقدار.

٣ ل: المقدار.

٤ ل: إمكانه.

٥ د، ط، ل: وكانت.

٦ خ، ر: متعينين.

٧ ل: هو.

٨ ل: ممكناً.

٩ ل: هذان.

١٠ خ، ر: وللجزئيات.

Onların aleyhine ortaya konan sorunlardan biri de şudur: “Zaruri olarak hâdisten önce gelen hâdisin imkânı, ma’duma izafeti değil hâdis izafeti gerektiren bir imkândır.” Buna şöyle cevap verilmiştir: “Hâdisin imkânı, akledilen şeye eklenir. Yani biz hâdisi tasavvur ettiğimizde maddede hâdis izafe edilen bir imkân buluruz.” Bu cevap, birçok yönden doğru değildir. Bu yönlerden biri şudur: Hâdis, şahsı ile husûlünün imkânı olarak zihnîmizde bulunan şeye izafe edildiğinde zihinlerimizde bulunan şeylerin aynıyla hariçte hâsıl olması imkânsızdır. Zira arazın nakledilmesi imkânsızdır. Eğer hâdis, zihinlerimizdeki şeyin kendisi için değil bilakis zihinlerimizdekine mutabık bir şeyin imkânı ise onun izafeti, zihinde bulunan şeye değil bilakis zihindekine mutabık olan şeye, yani ma’dumadır. Dolayısıyla onun izafeti ma’dumadır. Oysa bu imkânsızdır. Dahası âyanda bulunan imkân, hâdisi akla getirdiğimiz esnada hâdis olmaz. Bilakis imkân, akla getirsek de getirmesek de mevcuttur. Onu akla getirmemiz devamlı değildir ki, ona izafet de devamlı olsun. Dolayısıyla mevcudun ma’duma izafe edilmesi gerekir. Yukarıda belirtilen yönler daha açıktır. Bunlar muhaliflerinin delillerini geçersiz kılmak için delilleri hakkında bu grubun ortaya koydukları sözlerdir. Muhalifin delilinin geçersizliğinin senin görüşünün doğruluğunu gerektirmediğini daha önce sana anlatmıştık. Tam tersine sana kendi kaidelerini ispat eden bir burhan gerekir.

Bu kimselerin zayıf görüşlerini içeren delillerden biri de *el-Besâ’ir* yazarının bazı yerlerde zikrettiği ve özeti şu olan görüştür: Varlığı âyanda olan mâhiyetin ya zâtı hâsıl olmuş bir şeydir ya da hâsıl olmuş değildir. Eğer mâhiyetin varlığı zât bakımından hâsıl olmuş bir şey değilse bu durumda o ma’dumdur. Eğer varlığı hâsıl olursa bu durumda varlığı için bir varlık söz konusu olur ve bu sonsuza kadar kesintisiz devam eder. Bu, varlık lafzının husûl ile değiştirilmesinden başka bir şey değildir. Zira husûl varlığın (*vücûd*) kendisidir. Bu kimse “Mâhiyetin varlığı mevcut mudur?” diye sormuş gibidir. Onların bir kısmı şöyle demiştir: “Varlık (*vücûd*), mevcut değildir. Zira beyazlığın beyaz olduğunun söylenmemesinde olduğu gibi bir şey kendisiyle nitelenmez.” Bir kısmı da şöyle demiştir: “Varlık mevcuttur ve onun varlık oluşu mevcut oluşuyla aynıdır. Yani varlık şeyin âyandaki mevcudiyetidir. Varlık başka bir varlığa sahip değildir,

ومما يرد^١ عليهم من الإشكال أن إمكان الحادث السابق عليه بالضرورة هو إمكان يلزمه إضافة^٢ إليه، ولا إضافة إلى المعدوم. وأجيب^٣ عن هذا بما قيل: إن إمكان الحادث ينضاف إلى ما يُعقل، أي إننا إذا تصوّرنا الحادث وجدنا في المادة إمكانًا مضافًا إليه. وهذا جواب غير مستقيم لوجوه: منها إنه إذا كان مضافًا إلى ما في ذهننا بأنّه إمكان لحصوله بشخصه فمحال أن يحصل ما في أذهاننا بعينه خارج الذهن فإنّ العرض مستحيل النقل.^٤ وإن كان إمكانًا لا لنفس ما في أذهاننا، بل لأمر^٥ يطابقه ما في أذهاننا فإضافته ليس^٦ إلى ما في الذهن، بل إلى ما يطابق ما في الذهن وهو معدوم، فيكون إضافته إلى المعدوم، وهو محال. ثم ما في الأعيان من الإمكان لا يحدث عند إخطارنا الحادث بالبال، بل هو موجود مع إخطارنا ودون إخطارنا. وليس إخطارنا دائمًا ليدوم الإضافة إليه، فلا بدّ من أن^٧ يكون الموجود مضافًا إلى المعدوم، والوجوه التي سبقت أبين. هذا كلام هؤلاء على حجج أولئك فسحًا لحججهم، وقد ذكرنا لك من قبل أنّه لا يلزم من بطلان حجة الخصم صحّة مذهبك، بل لا بدّ لك من برهان يثبت به قواعذك.

فمن جملة الحجج التي فيها وهنّ هؤلاء ما ذكره صاحب البصائر في بعض المواضع وحاصلها إنّ الماهيّة التي هي^٨ في الأعيان وجودها إمّا أن يكون أمرًا متحصّل الذات أو لم يكن؛ فإن لم يكن^٩ وجودها متحصّل الذات^{١٠} فهي معدومة، وإن كان وجودها حاصلًا فلوجودها وجود ويتسلسل إلى غير النهاية. وهذا ليس فيه غير تبديل لفظ الوجود بالحصول، فإنّ الحصول نفس الوجود، فكأنّه قال: هل وجودها موجود؟ فمنهم من يقول: الوجود ليس بموجود، فإنّه لا يوصف الشيء بنفسه كما لا يقال: البياض أبيض. ومنهم من يقول: الوجود موجود وكونه وجودًا بعينه كونه موجودًا وهو موجوديّة الشيء في الأعيان، لا أن له وجودًا آخر،

٧ د، ط: ليست.
٨ خ، ر: فلا بد وأن.
٩ خ، ر - هي.
١٠ د، ط - فإن لم يكن.
١١ ل + أو لم يكن.

١ ل: يورد.
٢ ل: إضافته.
٣ د، ط، ل: أجيب.
٤ د، ط، ل: إن.
٥ ل: القبل.
٦ د - لأمر.

aksine o mevcut olması itibariyle mevcuttur. Kendisinden başkası için olan şey, yani mevcuttur diye nitelenen şey, zâtında ona sahiptir ve o zâtının ta kendisidir.” Bu yerlerde onların sözlerinin dayanağı olan ve muhaliflerin delillerini reddetmelerini sağlayan en meşhur şey işte bunlardır. Dolayısıyla husûl lafzı ile delil başka bir delile dönüşmez. Tuhaftır ki, *el-Besâ’ir* yazarı başka bir yerde bu delille alay etmektedir. O varlık lafzını husûl lafzı ile değiştirdiğinde ben buna şaşırdım, zira önceki delil sonraki delille aynıdır.

Burada ortaya konan şeylerin en güçlüsü, her ne kadar bundan sonra ona dönecek olsak da, mevcudiyetin varlığın kendisi olması hususunda onlara müsamaha göstermektir. Dolayısıyla biz diyoruz ki, birlik, varlık ve imkânın hali, size göre âyanda olmayı ve sizin dışınızdakilere göre de itibarî olmayı gerektirme hususunda birdir. Bütün (*küll*) hakkında sizin ve muhaliflerinizin delilleri eşittir. Diyelim ki siz, varlığın mevcudiyet olması sebebiyle varlıkta sonsuz silsilenin bulunmasını reddettiniz. Hiç kuşkusuz birlik, varlık ve imkândan anlaşılan şeyler, farklıdır ve biri diğeri olmaksızın akledilir. Dolayısıyla imkânın anlamı hiçbir şekilde varlığa dönmediği gibi, birliğin manası da bu ikisinden birine dönmez. Bu durumda biz diyoruz ki, varlık, âyanda mâhiyete eklendiğinde şüphesiz bu ikisi, iki şey olur. Zira bu ikisi tek olsaydı varlık tek başına mâhiyet; mâhiyet tek başına varlık olmazdı. Bu ikisi iki şey olduğunda varlık için birlik, mâhiyet için de başka birlik söz konusu olurdu. Zira iki birlik olmaksızın ikiliğin meydana gelmesi imkânsızdır. Şu halde varlık için birlik söz konusu olduğunda, bu birlik için de varlık söz konusu olur. Çünkü birlik için varlık söz konusu olmasaydı birlik âyanda mevcut olmazdı ve varlığın birliğinin varlığı için de başka bir birlik söz konusu olurdu. Zira birlik ve onun sıfatı olan varlık tek bir şey değil, iki şeydir. Bu zaruri olarak birliğin varlığı ve varlığın birliğinden oluşan ve birbirini gerektiren sonsuz bir teselsülü gerektirir.

Soru: Diyelim ki bu sonsuza uzanan bir teselsülü gerektirsin. Bu gibi sonsuz silsilelerde imkânsızlığın bulunduğunu niçin söylediniz?

بل هو الموجود من حيث هو موجود؛^١ والذي يكون لغيره منه - وهو أن يُوصَف بأنَّه موجود - له في ذاته وهو نفس ذاته. وهذا عمدة كلام هؤلاء في هذه الموافف وأشهر ما يدفعون به حجج الخصوم. فبلفظ^٢ الحصول ما صارت الحجَّةُ حجَّةً أخرى. والعجب أنَّه يستهزئ بهذه الحجَّة في موضع آخر.^٣ فإذا بدَّل لفظ الوجود بالحصول أعجبته وهي بعينها هي.

وأقوى ما يُورد هاهنا ما نذكره وهو أن يُتسامح^٤ معهم في أن الموجودية نفس الوجود وإن كنَّا نعود إليه بعد هذا. فنقول: الوحدة والوجود والإمكان حالُّها واحد^٥ في أنَّها ينبغي أن تكون في الأعيان عندكم وأنَّها اعتبارات عند غيركم،^٦ وحججكم وحجج خصومكم في الكلِّ متساوية. وهب^٧ أنكم منعتم السلسلةَ الغيرَ المتناهية في الوجود بأنَّه هو الموجودية،^٨ فلا شكَّ أنَّ الوحدة والوجود والإمكان مفهوماتها مختلفة، ويُعقَّل أحدها^٩ دون الآخر، فلا يرجع أبداً معنى الإمكان إلى الوجود ولا معنى الوحدة إلى أحدهما. فنقول: إذا كان الوجود زائداً على الماهيات^{١٠} في الأعيان فلا شكَّ أنَّهما اثنان إذ لو كانا واحداً إن كان الوجود وحده^{١١} فلا ماهية، وإن كانت الماهية فلا وجود. فإذا كانا اثنين فلوجود^{١٢} وحدة وللماهية وحدة أخرى، إذ يستحيل حصول الاثنينية دون وحدتين. فإذا كان للوجود وحدةً ولتلك الوحدة وجودٌ، إذ لو لم يكن لها وجودٌ تكون الوحدة غير موجودة في الأعيان، ولوجود وحدة الوجود وحدةً أخرى، فإنَّ الوحدة والوجود الذي هي صفُّها هما اثنان لا شيء واحد؛ ويلزم بالضرورة سلسلة مترتبة غير متناهية من وجود وحدة ووحدة وجود.

سؤال: هب^{١٣} أنَّه يلزم من ذلك التسلسلُ إلى غير النهاية، فلم قلَّتم إنَّ مثل هذه السلاسل اللانهائية فيها ممتنعة؟

٨ خ: وثبت؛ د، ط، ل: هب.
٩ د: الوجودية.
١٠ ل: آحادها.
١١ ل: الماهية.
١٢ ل: وحدة.
١٣ ل: فالوجود.
١٤ خ - هب.

١ خ، ر، ل: وجود.
٢ ل: فيلفظ.
٣ ل: في موضوع.
٤ د: الجود؛ ل - الوجود.
٥ خ: تتسامح.
٦ ل: واحدة.
٧ ل: اعتبارات عندكم.

Cevap: Çünkü bu silsilenin tekleri varlıkta bir araya gelir. Zira söz bununla ilgilidir. Bu silsilede bir tertip vardır. Bu silsile, sıfatlardan ve mevsuflardan oluşur. Dolayısıyla her sıfatın mevsufla bir ilişkisi vardır ve bunlarda bir tertip bulunur. Zira sıfatın sıfatı mevsufa, sıfatın sıfatının sıfatından daha yakındır. Tertipte orta hazfedilebilir ve mâhiyetin varlığı bu silsilenin bir tarafı olur. Oysa biz boyutlardaki sonluluğun zorunlu oluşu konusundaki burhanda bunun sıfatlara ve mevsuflara, illetlere ve malullere nasıl nakledildiğini zikretmiştik. Birbirini gerektiren teklerin bir araya geldiği her bir sayıda son zorunlu olduğunda bu silsilenin sonsuza kadar gitmesi imkânsız olur. Varlık ve birlik, kendileriyle nitelenen şeye ilave olduğunda bu silsile zorunlu olarak gerekir. “Varlığın birliği varlıktır ya da birliğin varlığı birliktir.” demek yeterli değildir. Zira varlık mefhumu birlik mefhumundan başkadır ve iki şey kendinde tek bir şey olmaz.

İkinci silsile ise imkân ve birlikten oluşur. [Birinci silsile varlık ve birlikten oluşmaktaydı.] Zira mâhiyetlerin imkânları çoktur. Dolayısıyla imkân için birlik söz konusu olur. Oysa birlik mefhumu, imkân mefhumundan başkadır. Zira birlik, imkândan başka şey için kullanılır. Birlik imkâna ilave olduğunda, yani ona izafe edildiğinde, zâtı itibariyle varlığı zorunlu olmaz. Aksi halde bir konuya muhtaç olmazdı. Bu durumda birlik mümkün olur ve bir imkâna sahip olur ve imkânı için de birlik söz konusu olur. Dolayısıyla birliğin imkânı ve imkânın birliği sonsuza kadar gider. Böylelikle tekleri bir araya gelen, sıfattan ve sıfatın sıfatından oluşan ve sonsuza kadar giden bir silsile hâsıl olur.

Üçüncü silsile, varlık ve imkândan oluşur. Zira mümkün varlık imkâna sahip olduğunda ve imkân için bir varlık, varlık için bir imkân söz konusu olduğunda, bu durumda varlık zâtı gereği zorunlu olmaz. Aksi halde onların dediği gibi varlık bir konuya muhtaç olmazdı ve bu iki mefhumun farklılığından dolayı bir konuda bulunan varlıkla imkân ve imkânla da varlık kastedilmezdi. Böylece teklerden bir araya gelen silsile sonsuza kadar giderdi. Bu silsile gibi şeylerde de bir şeyin sonsuza kadar giden teklere dayanması gerekir. Zira fâil ancak öncesinde imkânın bulunduğu varlığı hâsıl eder.

جواب: لأنّ هذه السلسلة آحادها مجتمعة في الوجود إذ الكلام في ذلك، وفيها ترتيب لأنّها من صفات وموصوفات. فكلّ^١ صفة لها تعلّق بالموصوفات وفيها ترتيب، إذ صفة الصفة أقرب إليها من صفة صفة الصفة. ويتأتّى فيه الحذف من الوسط ووجود الماهيّة طرف لهذه السلسلة، وقد ذكرنا في برهان وجوب النهاية في الأبعاد أنّه^٢ كيف ينقل إلى الصفات والموصوفات والعلل والمعلولات.^٣ فإذا وجب النهاية في كلّ عدد مجتمع الآحاد مترتب فيستحيل ذهاب هذه السلسلة إلى غير النهاية، وإذا كان الوجود والوحدة زائدين على ما يوصف بهما يلزم هذه السلسلة ضرورة. ولا يكفي أن يقال إنّ وحدة الوجود هو أو وجود الوحدة هي، فإنّ مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة ولا يكون شيئاً شيئاً واحداً في نفسه.

وسلسلة ثانية تتولّد من الإمكان والوحدة، فإنّ إمكانيات الماهيات كثيرة فللاإمكان^٤ وحدة، ومفهوم الوحدة غير مفهوم الإمكان، إذ يقال الوحدة على غير الإمكان. والوحدة إذا كانت زائدة على الإمكان وهي مضافة إليه ليست واجبة الوجود بذاتها؛ وإلا ما احتاجت إلى موضوع فهي ممكنة ولها إمكان ولا إمكانها وحدة، ويذهب إمكان الوحدة ووحدة الإمكان إلى غير النهاية، فيحصل سلسلة مجتمعة الآحاد مرتبة^٥ من صفة وصفة صفة إلى غير النهاية.

وسلسلة ثالثة تتولّد من الوجود والإمكان، فإنّ الوجود الممكن إذا كان له إمكان ولا إمكان وجود وللوجود إمكان، فإنّ الوجود ليس بواجب لذاته وإلا ما احتاج إلى موضوع كما يقولون، ولا يكون «الوجود في موضوع»^٦ يُعنى عن الإمكان ولا الإمكان عن الوجود لاختلاف المفهومين، فيذهب سلسلة مجتمعة إلى غير النهاية. ويلزم في مثل هذه السلسلة أيضاً توقّف الشيء على أعداد أشياء ذاهبة إلى غير النهاية. فإنّ الفاعل لا يحصل الوجود إلا أن يسبقه الإمكان،

١ د، ط: وكل.

٢ ل - أنّه.

٣ ل - والمعلولات.

٤ خ: فإذا.

٥ ل: فالإمكان.

٦ خ: أو.

٧ ل: مترتبة.

٨ خ: لأن.

٩ د، ط، ل: موضع.

İmkânı ancak imkânın varlığı ile var ettiği gibi, imkânın varlığını da ancak öncesinde bu varlığın imkânının gelmesiyle var eder. Dolayısıyla bir şey öncesinde şeyin kendisine dayandığı sonsuz şeylerin hâsıl olmasından sonra hâsıl olur. Oysa bu imkânsızdır.

Başka bir silsile, zorunluluk ve imkândan oluşur. Zira göğün, aklın veya hâdislerden birinin varlığının, başkası sebebiyle zorunlu olması, âyandaki varlığına ve mâhiyetine ilave bir mana olduğunda hâdisin zorunluluğunun daha önce hâsıl değilken hâsıl olduğunda şüphe yoktur. Dolayısıyla burada zikri geçen zorunluluk mümkününe dönüşür. Dahası, imkânın kendisinin varlığı zorunlu değildir. Zira o mâhiyetlerde bir arazdır. Şu halde imkân mümkündür. O ancak başkası sebebiyle zorunlu olması bakımından gerçekleşir. Dolayısıyla bu zorunluluk mümkündür. Daimî şeyler âyanda var olduklarında, onlar için de başkası sebebiyle zorunluluk söz konusudur. Bu zorunluluk başkasından ileri gelen bir sıfat olup, ortaya çıkışı başkasına dayanır. Dolayısıyla bu zorunluluk mümkündür. İmkân da aynı şekilde başkası sebebiyle zorunlu olur ve onun zorunluluğunun bir imkânı söz konusudur. Böylece sonsuz bir silsile hâsıl olur. Oysa biz bunun imkânsız olduğunu kanıtlamıştık. Aynı şekilde bir şey kendisinden önce gelen bir imkâna sahip olan zorunluluğun husûlüne dayanır ve bu imkândan önce zorunluluk gelir. Böylelikle o, varlık halinden önce sonsuz bir şeyin hâsıl olmasına dayanır. Oysa bu imkânsızdır. Zorunluluğun birliğinden ve birliğin zorunluluğundan başka bir silsile hâsıl olur. Yine, varlığın zorunluluğundan ve zorunluluğun varlığından diğer bir silsile ortaya çıkar. Yine, imkânın imkânından da başka bir silsile ortaya çıkar. Zira imkânın imkânı, varlığı zorunlu olan bir şey olsaydı, bu durumda o başkasıyla kâim olan bir şey olmazdı. Oysa onun imkânı kendisi değildir. Çünkü bir şeyin imkânı kendisinden önce gelir. Oysa bir şeyin kendisinden önce gelmesi imkânsızdır.

Diğer bir silsile de salt birlik ve birliğin birliğinden oluşur. Zira birlik âyanda konusuna ilave olduğunda ya birlik ve konusu tek bir şey olur yahut da iki şey olur. Eğer ikisi tek bir şey olursa birlik durumunda birlik, mâhiyete ilişmez; eğer mâhiyet birlikle nitelenen bir mâhiyet olursa bu durumda birlik olmaz. Eğer bu ikisi iki şey, yani bu konumda taayyün eden iki şey ise bu durumda birlik için birlik ve onun konusu için birliğin dışında başka bir birlik söz konusu olur.

ولا يُوجد الإمكان إلا بوجود الإمكان ولا^١ وجود الإمكان إلا بسبق إمكان لذلك الوجود. فلا يحصل الشيء^٢ إلا بعد حصول ما لا يتناهى قبله ممّا يتوقّف الشيء عليه، وهو محال.

وسلسلة أخرى تتولّد من الوجوب والإمكان، فإنّ وجوب وجود السماء أو العقل أو حادث من الحوادث بغيره إذا كان معنى زائداً على وجوده وماهيّته في الأعيان، فلا شك أنّ وجوب الحادث حصل بعد أن لم يحصل، فيكون ذلك الوجوب ممكناً. ثمّ الإمكان نفسه ليس بواجب الوجود. فإنّه عرض في الماهيات فيكون ممكناً ولا يقع إلا بوجوبه بغيره، وذلك الوجوب يكون ممكناً^٣. وللأمور الدائمة أيضاً الوجوب بغيرها إذا كان شيئاً في الأعيان وهو صفة لغيره يتوقّف حصوله عليه فيمكن. والإمكان أيضاً يجب بغيره فلو جوبه إمكان، ويحصل سلسلة غير متناهية ممّا برهن على استحالته. وأيضاً يتوقّف الشيء على حصول وجوب له إمكان يسبقه، وذلك الإمكان يسبقه وجوب، فيتوقّف على حصول ما لا يتناهى قبله؛ حال وجوده، وهو محال. ويحصل سلسلة أخرى من وحدة الوجوب ووجوب الوحدة؛ ويحدث^٤ سلسلة أخرى من وجوب الوجود ووجود الوجوب؛ وأخرى من إمكان^٥ الإمكان، فإنّه لو كان واجب الوجود ما كان قيامه بغيره^٦ وليس إمكانه هو، فإنّ إمكان الشيء يتقدّم على نفسه ويستحيل تقدّم الشيء على نفسه.

وسلسلة أخرى من محض الوحدة ووحدة الوحدة. فإنّ الوحدة إذا كانت زائدة في الأعيان على موضوعها، فإنّما أن تكون هي وموضوعها واحداً أو اثنين. فإن كانا واحداً: فإن كانت وحدة^٧ فلا ماهية يعرض لها الوحدة. وإن كانت الماهية التي وُصفت بالوحدة فلا وحدة. وإن كانا اثنين وهو المتعين على هذا الوضع: فللوحدة وحدة ولموضوعها دون الوحدة وحدة أخرى،

١ د: لا.

٢ د، ط، ل: شيء.

٣ ل + ولا يقع إلا ممكناً.

٤ خ: قبل.

٥ خ، ر: ويحصل.

٦ د: مكان.

٧ ل: لغيره.

٨ خ، ر: واحدة.

Zira bu ikisi iki şey olduğunda birlik, saymada mâhiyetin ikincisi olarak alındığında bu durumda mâhiyet için onun dışında başka birlik söz konusu olur ve söz bu birliğe döner. Birlik aklî olduğunda bu durumda sayının da itibarî olması mümkün olmaz. Zira sayı birlerden oluşur. Doğuluyu batılıyla birlikte iki şey olarak aldığında âyanda bu ikisi ile kâim olan ikilik değil, aksine aklî bir mülâhaza itibariyle olan ikilik bulunur.

Başka silsileler bunların tekerrür etmesini ve bunların konularına nispetini gerektirir. Zira varlık mâhiyete ilave olduğunda onun mâhiyete bir nispeti söz konusu olur. “Şey, âyanda mevcuttur.” hükmümüz bu şeyin âyandaki varlığının hâsıl olmasını gerektirdiğinde, onun varlığının mâhiyete bir nispetinin olmasını, âyanda da nispetinin olmasını gerektirir ve nispet için ikinci bir varlık ve ikinci varlık için de başka bir nispet söz konusu olur. Böylece bu sonsuza kadar gider. Aynı şekilde imkânın da bir nispeti vardır. Oysa nispet varlığı zâtı itibariyle zorunlu değildir. Zira nispet heyettir. Heyetlerin tümü de konularına dayandıkları için mümkündür. Bu nedenle nispet için bir imkân ve nispetin imkânı için de başka bir nispet söz konusudur. Böylece bu sonsuza kadar gider. Zorunluluk ve onun nispeti böyle olduğu gibi birlik ve onun nispeti de böyledir. Bunların tamamı zihnî itibarları aynî şeyler olarak almaktan kaynaklanan, tekleri bir araya gelmiş, sonsuz olarak birbirini gerektiren silsilelerdir. Onlara şunu da diyebilirsiniz: Şey ma’dum iken onun varlığı ma’dum mudur yoksa hâsıl mıdır? Şeyin varlığı sabitken onun ma’dum olması imkânsızdır. Dolayısıyla onun ma’dum olması gerekir. Şeyin varlığı, onun zaruri olarak ma’dum olduğuna ilişkin hükümle birlikte düşünüldüğünde, varlığın mevcudiyetinin varlığın kendisi olmaması gerekir. Aksi halde âyanda onun ma’dum olduğuna ilişkin hükümle birlikte onun akledilmesi tasavvur edilmezdi. Bu durumda onun mâhiyetin gerçekleşmesi ve mâhiyetin varlığının gerçekleşmesi esnasında hâsıl olan bir şey sebebiyle mevcut olması gerekir. Böylece varlık için bir varlık söz konusu olur ve bu silsile sonsuza kadar gider.

فإنَّهما إذا كانا اثنيين فالوحدة إذا أخذت في العدَّ ثانيَّة الماهيَّة فللماهيَّة دونها وحدة أخرى ويعود الكلام إليها. وإذا كانت الوحدة عقليةً فالعدد أيضًا لا يصحَّ أن لا يكون غير اعتباري لأنَّ العدد لا يحصل إلَّا من الآحاد. وإذا أخذت المشرقي مع المغربي اثنيين ليس في الأعيان اثنيَّة قائمة بهما، بل هي بحسب ملاحظة عقلية.

وسلاسل أخرى تلزم من تكرر هذه ونسبتها إلى موضوعاتها، فإنَّ الوجود إذا^١ كان زائدًا على الماهيَّة فله نسبة إلى الماهيَّة. وإذا اقتضى حكمنا بأنَّ الشيء موجود في الأعيان أن يكون وجوده في الأعيان حاصلاً، فكون^٢ وجوده له نسبة إلى الماهيَّة يقتضي أن تكون النسبة^٣ أيضًا في الأعيان، وللنسبة وجود ثانٍ^٤ وللوجود الثاني نسبة أخرى، وهكذا إلى غير النهاية. وهكذا^٥ الإمكان له نسبة والنسبة ليست واجبة الوجود بذاتها فإنَّها هيئة والهيئات كلها ممكنة^٦ لتوقُّفها على موضوعاتها فللنسبة إمكان ولا مكانها نسبة أخرى، هكذا إلى غير النهاية. وهكذا الوجوب ونسبته، وهكذا الوحدة ونسبتها. وهذه^٧ كلها سلاسل آحادها مجتمعة مترتبة غير متناهية لزم من أخذ الاعتبار الذهنيَّة أمورًا عينيةً. وربما تقول^٨ لهم: الشيء إذا كان معدومًا هل وجوده معدوم أو حاصل؟ ومحال أن يكون الشيء معدومًا ووجوده ثابت، فيجب أن يكون معدومًا. فإذا عُقل وجود الشيء مع الحكم بأنَّه معدوم بالضرورة، يلزم أن لا يكون موجوديَّة الوجود هو نفس الوجود، وإلَّا ما تُصوِّر تعقله مع الحكم عليه بأنَّه معدوم في الأعيان. فلا بدَّ من كونه موجودًا بأمر يحصل عند تحقُّق الماهيَّة وتحقُّق وجودها، فيلزم للوجود وجود ويتسلسل إلى غير النهاية.

١ خ، ر: إن.

٢ ل: فيكون.

٣ خ، ر - النسبة.

٤ د، ط، ل: ثاني.

٥ خ: وللوحدة.

٦ د، ط، ل: وكذا.

٧ ل: ممكنًا.

٨ د، ط، ل: هذه.

٩ خ: نقول.

Onların kaidelerini sarsan şeylerden biri de onlara yapılan şu itirazdır ki, bundan gurur duyar olmuşlardır: İlk malul varlığı mümkün olandır, dolayısıyla onun önce mümkün olması sonra var olması gerekir. Bu durumda imkân varlıktan önce gelir. Aksi halde önce var olup sonra mümkün olması gerekirdi. Oysa bu imkânsızdır. Eğer varlık başkası sebebiyle tercih ediliyorsa bu durumda bu şey onun kendisinde mümkün oluşundan sonra tasavvur edilir. Dahası imkân varlıktan önce geldiğinde, ya varlığı bizâtihi zorunlu olur ya da varlığı mümkün olur. Eğer varlığı bizâtihi zorunlu olursa varlıkta iki zorunlunun olması gerekir. Oysa varlıkta tek bir zorunlunun olduğu ispatlanmıştır. Dahası bir şeyin varlığı başkasına dayandığı halde onun sıfatının varlığının bizâtihi zorunlu olması nasıl söz konusu olabilir? Eğer şey mümkün olursa onun için bir tercih edici ve illet gerekir. Eğer onun tercih edicisinin varlığı bizâtihi zorunlu bir şey ise bu şu imkânsızlıkları gerektirir:

1. Kendisinden bir şeyin ve imkânının hâsıl olması itibariyle ve tek bir şeyden iki şeyin hâsıl olması itibariyle birin kendisinde iki ciheti gerektirmesidir. Oysa biricik olanda bu imkânsızdır.

2. Mümkünün imkânının fâilin fiili ile olmasıdır. Böylece onun mümkün oluşu haricî bir illet sebebiyle olur. İmkân haricî bir illet sebebiyle olduğunda bir şey kendinde mümkün olmayan olur. Dolayısıyla bu şey zâtında ya imkânsız ya da zorunlu olur. Oysa varlığı bizâtihi zorunlu olan bir şeyin ya da bizâtihi imkânsız olan bir şeyin mümkün olması imkânsızdır.

Onların “İmkân ilk malulden ve ezeli şeylerden önce gelmez.” demeleri mümkün değildir. Zira imkânın ancak şey var olduktan sonra hâsıl olması gerekir. Oysa onların kabulüne göre mümkün şeyler zâtî bir oluşa sahiptir. Onların imkânları başkası sebebiyle zorunluluklarından önce gelir. Zira başkası sebebiyle olan zorunluluk şeyin kendindeki imkânla kayıtlıdır. Dolayısıyla onlar “Varlığa sahip olmama varlığa sahip olmaktan öncedir.” demişlerdir. Şu halde bizim söylediğimiz şey gerekli olur.

ومما تزلزلت قواعدهم به ما ورد^١ عليهم وصاروا به مباهتين وهو أنَّ المعلول الأول ممكن الوجود، فلا بدَّ وأن يمكن أولاً ثمَّ يُوجد، فيتقدَّم الإمكان عليه وإلاَّ يلزم أن يُوجد^٢ أولاً ثمَّ يمكن، وهو محال. فإنَّ ترجُّح الوجود بالغير لا يُتصوَّر إلاَّ بعد كون الشيء ممكنًا في نفسه. ثمَّ إذا تقدَّم الإمكانُ عليه فإمَّا أن يكون واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود، فإن كان واجب الوجود بذاته يلزم أن يكون في الوجود واجباً، وقد بُرهن على أن لا واجب في الوجود إلاَّ واحد. ثمَّ كيف يكون ما^٣ هو صفة للشيء واجب الوجود بذاته ووجوده متوقَّف على غيره، وإن كان ممكنًا فلا بدَّ له من مرجِّح وعلَّة. فإن كان مرجِّحه^٤ واجب الوجود بذاته فيلزم منه مُحالان:

أحدهما كون الواحد بحيث يحصل منه^٥ الشيء وإمكانه وحصول شيئين من شيء يستدعي جهتين فيه^٦، وهذا محال في الوجداني.

والثاني أن يكون إمكان الممكن بفعل فاعل، فيكون كونه ممكنًا بعلة خارجة. وإذا كان الإمكان بعلة خارجة فيكون الشيء في نفسه غير ممكن، فيكون في ذاته إمَّا ممتنعاً أو واجباً، ومحال أن يصير واجب الوجود بذاته أو الممتنع^٧ بذاته ممكنًا.

ولا يمكنهم أن يقولوا: «لا يتقدَّم الإمكان على المعلول الأول والأزليات» فإنَّه يلزم أن يكون الإمكان إنَّما يحصل بعد أن يُوجد الشيء. وقد اعترفوا بأنَّ الممكنات لها حدث ذاتي، فإنَّ إمكانها متقدَّم على وجوبها بغيرها إذ الوجوب بالغير مشروط بإمكان الشيء في نفسه. فقالوا «فإنَّ لا يكون له وجود قبل^٨ أن يكون له وجود» ويلزم ما قلنا.

١ خ، ر: أورد.

٢ د: يؤخذ.

٣ د - ما.

٤ د، ل: مرجحة.

٥ خ: فيه.

٦ د، ط: منه.

٧ ل: والممتنع.

٨ خ: قيل.

Şifâ yazarı [İbn Sînâ'nın] *el-İnsâf ve'l-İntisâf* olarak adlandırılan müsvedesinden geriye kalan kısımlarında zikrettiği şu şey de gerekçe olarak onlar için yeterli değildir: "Hakk-ı Evvel'in varlığı imkânın malullerden önce gelmesini mümkün kılmaz." Zira söz zamansal öncelikle ilgili olmayıp, bizzat veya tabiat itibariyle olan öncelikle ilgilidir. Hiç şüphesiz başkası sebebiyle olan varlığın kendisinde imkân şart koşularak imkân âyanda bir şey olduğunda ve şeye zâtından dolayı ait olan bir şey başkasından dolayı ait olduğu şeyden önce geldiğinde, özellikle başkasından dolayı sahip olduğu şey zâtından dolayı sahip olduğu şeye şart koşulduğunda, işte bu durumda İbn Sînâ'nın zikrettiği şeyin bir anlamı olmaz. "Ezelî şeylerin imkânı, kendisi dışındakilerde bulunan imkânın dışında başka bir manaya sahiptir." demek doğru değildir. Zira her ne kadar daimî maluller, ister bizzat imkânsız olsun ister bizzat zorunlu olsun, bu imkânla zâtında mümkün olmasa da zorunlu ve imkânsızın eş bölümlüsü olan hakiki imkândan hiçbir şey uzak değildir. Oysa durum böyle değildir. Bu sorunun giderilmesinde çok çaba harcanmıştır. Oysa onlar bu sorunu giderecek bir yöntemeye sahip değildir. Bizim ortaya koyduğumuz bu şeyler onlara bir çare olmaz. Dikkatli bir araştırmacı kesin olarak bilir ki, onların çözüm olarak zikrettikleri şeyler vakit kaybıdır. Onların amacı faydasız yere vakit harcamaktır. Bu gibi bahislerin ortaya çıkmasıyla hikmet kesilmiş, kutsî sülûk ilminin izi silinmiş, melekût yolu tıkanmış ve bu görüşlerden geriye birkaç satır kalmıştır. Hukemâya benzemeye çalışan kimselerden bir kısmı insanın kuds yoluna yönelmeksizin ve ruhani nurları müşahede etmeksizin salt kitap okuyarak hikmet ehlinde olacağını zannederek aldanmıştır. Nitekim Allah'ın özellikle bu değerli ilimlerden bize açtığı şeyleri ve bizden öncekilere özet olarak bize de genişçe verilen şeyleri yazmış ve onları *Hikmetü'l-İsrâk* adlı kitabımızda açıklamıştık. Kendisinde şartlar meydana geldikten sonra kayyimül-kitabın murat ettiği kimselerin vâkıf olması için onda özel bir yazım ortaya koyduk. "Bir kimseye Allah nur vermemişse, artık o kimse'nin nurdan nasibi yoktur."¹ Nitekim sâlik bahsî araştırma kuvvetine sahip olmadığında eksik olduğu gibi, aynı şekilde bahsî araştırma yapan kimse de bunun yanı sıra melekûtun ayetlerini müşahade etmediğinde, dikkate alınmayan ve kutsî şeylerden konuşmayan eksik biri olur. Bu varlık ve benzeri konulardadır.

1 Nûr Sûresi, 24/70.

ولا يكفيهم ما قد يعتذرون به وهو ما ذكره صاحب الشفاء في بقايا مسودة له تُسمَّى بـ **الإنصاف والانتصاف** أنّ وجود الحقّ الأوّل لا يمكن المعلولات من تقدّم الإمكان عليها، فإنّ الكلام ليس في التقدّم الزمني إنّما الكلام في التقدّم بالذات أو بالطبع. ولا شكّ أنّه إذا كان الإمكان أمرًا في العين والوجود بالغير مشروط بالإمكان في نفسه، وما للشيء من ذاته يتقدّم على ما له من غيره سيّما إذا كان ما له من غيره مشروطًا بما له من ذاته فليس ما ذكره بمتوجّه. ولا يصحّ ما يقال: إن إمكان الأزليّات له معنّى آخر غير الإمكان في غيرها، فإنّ الإمكان الحقيقي الذي هو قسيم الواجب والممتنع لا يخلو عنه شيء، وإن لم يكن المعلولات الدائمة ممكنة في ذاتها بهذا الإمكان كانت ممتنعة بذاتها أو واجبة بذاتها، وليس كذا. ويحتالون كثيرًا في دفع هذه المعضلة. وليس لهم إلى دفعها سبيل، وهذه الأشياء التي أوردناها لا حيلة لهم فيها،^١ والباحث المستبصر يتيقّن^٢ أنّ الذي ذكره من التكلّفات ضائع، وغرضهم تضييع الوقت بلا فائدة. وبظهور مثل هذه المباحث انقطعت الحكمة واندurst علوم السلوك القدسيّ، وانسدّ السبيل إلى الملكوت؛ وبقيت أسطر من أقاويل واغترّ المتشبهة بالحكماء بها ظنًا منهم إنّ الإنسان يصير من أهل الحكمة بمجرد قراءة كتاب دون أن يسلك^٣ سبيل القدس ويشاهد الأنوار الروحانيّة. وقد حرّنا ما فتح الله علينا من هذه العلوم الشريفة خاصّة وما أوتي من قبلنا إجماله وأوتينا بسطه، وبيّنه في كتابنا الموسوم بـ **حكمة الإشراق**. ووضعنا له خطأ خاصًا لئلاّ يطلع عليه إلّا من يريد قيّم الكتاب بعد أن يجد فيه الشرائط **﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾** (سورة النور، ٤٠/٢٤). فكما أنّ السالك إذا لم تكن له قوّة بحثيّة هو ناقص، فكذا الباحث إذا لم يكن معه مشاهدة آيات من الملكوت يكون ناقصًا غير معتبر ولا مستنطق من القدس، هذا في الوجود ونحوه.

١ ل: في دفعها.

٢ ل: يتفق.

٣ ل: يستلك.

٤ ل: قلما.

٥ د، ط: وكما.

[Şeyin Zâtı, Hakikati, Mâhiyeti, Sûreti ve Tabiatı]:

Sen de bilirsin ki, “şeyin zâtı, hakikati veya mâhiyeti” dediğinde insan veya at olması itibariyle değil mâhiyet olması itibariyle mâhiyet, hakikat veya zât mefhumu, zihnî itibar olup, ikinci makuller cümlesindendir. Daha önce geçtiği üzere hakikat, “şey” için varlık şartıyla kullanılır. Onlar hakikati şöyle tarif etmişlerdir: Her ne kadar hakikat bazen [dilde] bir lafzın karşısına konulan manaya delaleti için kullanılıyor olsa da sabit bir şeyin varlığının özelliğidir. Bu itibarla “hakikat”ın mukabili, “meczaz”dır. Bazen hakikat, sözün doğruluğu karşılığında kullanılır ki, bu bir sözün kendinde şeye mutabık olmasıdır. Onlar mâhiyeti şöyle tarif etmişlerdir: Mâhiyet bir şeyi o şey yapan şeydir. Bazen o hakikat ismiyle eş anlamı olarak kullanılır. Bazen mâhiyet varlığın ötesinde, kendisine varlığın iliştiği şeylere tahsis edilir ve bu itibarla “İlk İlke’nin mâhiyeti yoktur.” denir. İlk itibara göre İlk İlke, bir mâhiyete sahiptir. Üstelik mâhiyetlere izafe edilen varlığın kendisi de bir mâhiyete sahiptir. Zâta gelince, bazen o kullanılır ve bununla âyanda gerçekleşen mâhiyet kastedilir. Hatta bu ıstılaha göre zihinde bulunan şey, her ne kadar mâhiyet olarak isimlendirilse de zât olarak isimlendirilmez. Oysa âyandaki gerçekleşme esnasında ondan akılda bulunan şey, hakikat olarak da adlandırılır. Zât ancak âyanda bizzat bulunan şey için kullanılır. Bazen zât ile bir mahalde olmaksızın kâim olan şey (*emr*) kastedilir ve [bununla ilgili olarak] “zât ve onun sıfatları” denir. Bu ıstılaha göre sıfatlar zât değildir. Önceki ıstılaha göre sıfatların da bir zâtının olduğu söylenir. Zât bazen mâhiyetle eş anlamlı bir söz olarak kullanılır. Bu itibarla mâhiyete dahil olan şeyler zâtî olarak nispet edilir.

Araştırma ve Soruşturma:

Birisi “Basit şeylerin zâtları, onların mâhiyetleridir. Zira onların zâtı sûret iken burada zâtını kabul eden herhangi bir şey yoktur. Bileşik şeye gelince onun zâtı, sûreti değildir; zira sûret, zâtının bir cüzüdür.” demiştir. Ardından “Zât, bileşik şeyin lâzımlarındandır.” iddiasında bulunmuştur.

[في ذات الشيء وحقيقته وماهيته وصورته وطبيعته]

وتعلم أنك إذا قلت «ذات الشيء أو حقيقته أو ماهيته» فمفهوم الماهية من حيث إنها ماهية أو حقيقة أو ذات لا من حيث إنها إنسان أو فرس أيضًا اعتبارات ذهنية ومن ثواني المعقولات. وقد سبق أن الحقيقة إنما تقال على الشيء بشرط الوجود. وعرفوا الحقيقة بأنها خصوصية وجود الشيء الثابت له وإن كان قد يقال الحقيقة على دلالة اللفظ على معناه الذي وُضع بإزائه، وفي مقابلة «الحقيقة» بهذا الاعتبار «المجاز». وقد يقال الحقيقة بإزاء صدق القول وهو مطابقتها للأمر في نفسه. والماهية عرفوها بأنها «هي ما به الشيء هو ما هو» وقد تُستعمل مرادفةً لاسم الحقيقة، وقد تخصّ بما وراء الوجود من الأشياء التي يعرض لها الوجود، وبهذا الاعتبار يقال: «المبدأ الأول لا ماهية له»؛ وأما بالاعتبار الأول فله ماهية، بل نفس الوجود المضاف إلى الماهيات له ماهية أيضًا. وأما الذات فقد تُقال ويُعنى بها الماهية الواقعة في الأعيان حتى إنّ الذي في الذهن على هذا الاصطلاح لا يُسمى ذاتًا وإن كان يُسمى ماهيةً؛ وعند وقوعه في الأعيان يُسمى^١ الذي في العقل منه حقيقةً أيضًا، ولا يقال الذات إلا لما هو في الأعيان نفسه. وقد يُعنى بالذات الأمر القائم لا في محلّ، فيقال «ذاتٌ وصفاتها». فعلى هذا الاصطلاح الصفات ليست بذات، وعلى الاصطلاح المتقدم يقال للصفات أنها لها ذات أيضًا. والذات قد تقال قولاً مرادفًا للماهية، وبهذا الاعتبار نُسبت^٢ الأشياء الداخلة في الماهية على أنها ذاتية.

بحث وتعقب:

وأما ما قاله بعض الناس من أنّ الأمور البسيطة ذواتها ماهياتها إذ ليس هنالك شيء قابل لذاته وذاته صورة؛^٣ وأما المركّب فليس ذاته صورته لأنّ الصورة جزء ذاته؛ ثمّ أورد بعد ذلك «إنّ الذات من لوازم المركّب».

١ خ، ر: به.

٢ ل - يسمى.

٣ ل: نسبة.

٤ د: في؛ ل: إلا.

٥ ل: صورته.

Öğrendiğin üzere zât, tıpkı muayyen olan atın zâtı ve insanın zâtı, nefsin zâtı ve aklın zâtı denilmesinde olduğu gibi, türleri farklı birçok şey hakkında tek bir manada kullanıldığında, zihindeki zât mefhumu nefisle aynı olmaz. Aksi halde zâtın, akıl ve nefis hakkında tek bir anlamda kullanılması doğru olmazdı. Tek tek akıllar ve Zorunlu Varlık hakkında zâtın kullanılması da böyle olduğu gibi, bileşik şeyler hakkındaki kullanımı da böyledir. Dolayısıyla zât mefhumu da itibarî şeylerdendir ve bir şekilde basit ve bileşik şeylerin lâzımlarındandır. Basit ve bileşik şeylerin her birinin basitin mahiyetinin bir parçası olmaması ve bileşiğin parçaları olması dışında bir mâhiyete sahip olması itibariyle farklılaşmaması gibi basit ve bileşik şeylerin her biri zâta sahip olmada farklılaşmaz. “Basitin zâtı sûrettir. Oysa bileşiğin zâtı mücerret sûret değil bilakis maddeyle birlikte olan bir sûrettir.” görüşünü ileri süren kimseye gelince onun bu sözü doğru değildir. Zira o sûret ismini şu iki yerde ortaklık yoluyla kullanmıştır: [1] Sûret bazen türsel mâhiyet hakkında kullanılır ve bu durumda bileşik olanın sûreti, mâhiyetinin bir cüzü değil aksine sûretinin ve maddesinin toplamı olur. [2] Bazen de sûret bir mahalle ilişen şey hakkında kullanılır ki, bu şey varlığının kâim olmasında mahalden müstağni olamaz. Bu anlamda ayrıık şeyin herhangi bir şekilde sûretinin olduğunun söylenmesi doğru değildir. Oysa bu anlamın bileşik şeylerde bir cüz olması doğrudur.

Tuhaftır ki, daha önce şeyin sûretinin onu o şey yapan mâhiyeti olduğu zikredilmiş, ardından da şeyin maddesinin sûretinin taşıyıcısı olduğu söylenmişti. Bu da hatadır. İlk maddeye yüklenmesinin mümkün olması anlamındaki sûret, mâhiyet anlamındaki sûret değildir. Zira bu sûret maddenin kendisinin yüklendiği şey değil bileşikte madde ve sûretin toplamı olan şeydir. Sûret daha genel ıstılah itibariyle kullanım bakımından genelleştirilebilir. Onlar sûretten söz ederler ve bununla herhangi bir türün zâtında yetkinleşmesini sağlayan şeyi kastederler. Bu manada nefis de bir sûrettir. Fasıllar da herhangi bir itibarla böyledir. Tüm yönlerden ayrıık şeylerin ne bu anlamda, ne cinslik anlamında, ne de türlük hakikati olarak itibara alınan bir şey olması yönüyle türlük hakikati anlamında bir sûretinin olduğunun söylenmesi doğrudur.

وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ الذَّاتِ إِذَا قِيلَتْ بِمَعْنَى وَاحِدٍ عَلَى أَشْيَاءٍ مُخْتَلِفَةِ الْأَنْوَاعِ، كَمَا يُقَالُ ذَاتُ الْفَرَسِ وَذَاتُ الْإِنْسَانِ الْمَعْنَيْنِ^١ وَذَاتُ نَفْسٍ وَذَاتُ عَقْلٍ؛ فَلَيْسَ مَفْهُومُ الذَّاتِ فِي النَّفْسِ هُوَ عَيْنُ النَّفْسِ وَإِلَّا مَا صَحَّ أَنْ يُقَالَ بِمَعْنَى وَاحِدٍ عَلَيْهِ وَعَلَى الْعَقْلِ. وَكَذَا عَلَى أَحَادِ الْعُقُولِ وَوَاجِبِ الوجودِ، وَكَذَا فِي الْمَرْكَبَاتِ؛ فَلَيْسَ مَفْهُومُ الذَّاتِ إِلَّا مِنْ الْأُمُورِ الْإِعْتِبَارِيَّةِ، وَهِيَ مِنْ لَوَازِمِ الْبَسَائِطِ وَالْمَرْكَبَاتِ كَيْفَ كَانَتْ، وَلَمْ يَخْتَلَفِ الْبَسِيطُ وَالْمَرْكَبُ فِي أَنَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ ذَاتًا كَمَا لَمْ يَخْتَلَفَا مِنْ حَيْثُ إِنَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ مَاهِيَّةً إِلَّا أَنَّ مَاهِيَّةَ الْبَسِيطِ لَا جُزْءَ لَهَا وَالْمَرْكَبُ لَهُ أَجْزَاءٌ. وَأَمَّا مَا قَالُوا «إِنَّ الْبَسِيطَ ذَاتُهُ صُورَةٌ^٢ وَالْمَرْكَبُ ذَاتُهُ لَيْسَتْ بِمَجْرَدِ الصُّورَةِ بَلِ الصُّورَةُ مَعَ الْمَادَّةِ» فَلَيْسَ بِمُسْتَقِيمٍ. فَإِنَّ اسْمَ الصُّورَةِ أَخَذَهَا فِي الْمَوْضِعَيْنِ بِالِاشْتِرَاكِ^٣، فَإِنَّ الصُّورَةَ قَدْ تُقَالُ عَلَى الْمَاهِيَّةِ النَّوَاعِيَّةِ وَحِينَئِذٍ الْمَرْكَبُ لَا يَكُونُ؛ صَوْرَتُهُ جُزْءٌ مَاهِيَّةً، بَلِ مَجْمُوعُ صَوْرَتِهِ وَمَادَّتِهِ؛ وَقَدْ يُقَالُ الصُّورَةُ عَلَى الشَّيْءِ الْحَالِّ فِي مَحَلِّ الَّذِي لَا يُسْتَغْنَى عَنْهُ الْمَحَلُّ فِي قَوَامِهِ، وَبِهَذَا الْمَعْنَى لَا يَصَحُّ أَنْ يُقَالَ لِلْمَفَارِقِ صُورَةٌ بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ، وَهَذَا الْمَعْنَى هُوَ الَّذِي يَصَحُّ أَنْ يَكُونَ جُزْءًا فِي الْمَرْكَبَاتِ.

وَالْعَجَبُ أَنَّهُ قَدْ ذَكَرَ أَنَّ صُورَةَ الشَّيْءِ هِيَ مَاهِيَّتُهُ الَّتِي بِهَا هُوَ مَا هُوَ، ثُمَّ يَقُولُ عَقِيْبَهُ «وَمَادَّتُهُ هِيَ حَامِلُ^٤ صَوْرَتِهِ» وَهَذَا أَيْضًا خَطَأً. فَإِنَّ الصُّورَةَ بِالْمَعْنَى الَّتِي يَصَحُّ أَنْ يَحْمِلَهَا الْهَيُولَى لَيْسَتْ الصُّورَةُ الَّتِي هِيَ بِمَعْنَى الْمَاهِيَّةِ، فَإِنَّ هَذِهِ الصُّورَةُ هِيَ مَجْمُوعُ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ فِي الْمَرْكَبِ لَا مَا يَحْمِلُهَا الْمَادَّةُ نَفْسَهُ. وَقَدْ يُعَمَّمُ^٥ الصُّورَةُ بِاسْتِعْمَالِ^٦ بِحَسَبِ اصْطِلَاحِ أَعْمُ، فَيَقُولُونَ الصُّورَةَ وَيَعْنُونَ بِهِ مَا يَسْتَكْمِلُ بِهِ نَوْعَ مِنَ الْأَنْوَاعِ فِي ذَاتِهِ، وَالنَّفْسُ بِهَذَا الْمَعْنَى أَيْضًا صُورَةٌ، وَالْفُصُولُ^٧ بِاعْتِبَارِ مَا أَيْضًا. وَالْمَفَارِقُ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ لَا يَصَحُّ أَنْ يُقَالَ لَهُ صُورَةٌ بِهَذَا الْمَعْنَى^٨ وَلَا الْمَعْنَى الْجَنْسِيَّ وَلَا الْحَقِيقَةَ النَّوَاعِيَّةَ مِنْ حَيْثُ هِيَ مُعْتَبَرَةٌ حَقِيقَةً نَوْعِيَّةً،

١: بِمَعْنَيْنِ.

٢: صُورَتُهُ.

٣: فِي الْإِشْتِرَاكِ.

٤: لَا يَكُونُ الْمَرْكَبُ.

٥: وَهَذَا.

٦: حَامِلَةٌ.

٧: يَعْزَمُ.

٨: ط، ل: فِي اسْتِعْمَالِ.

٩: وَالْعُقُولُ.

١٠: د، ط، ل: الْمَفْهُومُ.

Fakat herhangi bir türü zâtında bir tür olması yönüyle değil, zâtında yetkinleştiren bir şey olması yönüyle itibara almak bunun dışındadır. Bizim maksadımız “Basitin zâtı sûrettir, bileşiğin sûreti ise zâtı değil aksine zâtının bir cüzüdü.” görüşünü ileri süren kimsenin sözünün doğru olmadığını göstermektir. Zira sûret iki yerde tek bir anlamda değildir.

Tabiata gelince bazen bu terim kullanılır ve onunla bir şeyin hakikati kastedilir. Bazen de o kullanılır ve bununla cisim için zâtî olan her değişim ve sebatın ilkesi kastedilir. Bu manadaki tabiat, cismin türselliğini kâim kılan sûretle aynıdır. Ne var ki o, eserlerin ilkesi oluşu itibariyle “tabiat” diye, maddenin varlığını kâim kılması ve türün hakikatini gerçekleştirmesi itibariyle “sûret” diye adlandırılır. Kısaca [belirtmek gerekirse] sûret olduğu söylenen bir şeyin sûret oluşu, zât, hakikat, mâhiyet ve arazlık mefhumlarının tümü itibarî vasıflardır. Bunlara benzeyen şeylerin tamamı, gerçekleşmesi kendisinde türün tekrarını gerektiren şeylerin tümü ve tek bir şeyin sonsuza kadar birçok kez kendinde tekrarının gerçekleşmesini gerektiren her şey, işte bunların tamamı âyanda sûreti olmayan aklî sıfatlardandır.

Fasıl: [Aklî İtibarların ve Zihnî Şeylerin Beyanına Dair Tamamlayıcı Bilgiler]

Bir grubun şunu kabul ettiği daha önce aktarılmıştı: “Niceliğin faslı olan süreklilik âyanda niceliğe ilave değildir. Fakat her ne kadar nicelik süreksizlikle birlikte var olsa da aksine o tek bir şeydir.”

Araştırma ve Derinleştirme:

Bunu bildiğinde onların geri dönüp âyanda canlılık için bir tabiatı, nâtıklık için başka bir tabiatı kanıtlamaları mümkün değildir. Bu ikisi birdir. Bu husus, ilim ehli olarak temayüz eden kişilerin kabul ettiği şeylerdendir; bundan dolayı onlar “İnsanın önce canlı olarak nitelenmesi sonra nâtık olarak nitelenmesi doğru değildir.” demişlerdir. Bilakis bu şeyin canlı olarak nitelenmesi onun insan olarak nitelenmesiyle aynıdır. Şayet bu ikisi âyanda iki mevcut olarak bulunsaydı, canlılık için faslın varlığının dışında bir varlık da söz konusu olsaydı ve canlılığı itibariyle de tek bir fasıl şart koşulmuş olmasaydı

إلا أن تُعتبر من حيث إنّ بها يستكمل نوع من الأنواع في ذاته لا أنّها نوع في ذاتها. وغرضنا أن القول القائل «إنّ البسيط ذاته صورة^١ والمركّب صورته^٢ ليست ذاته، بل جزء ذاته» غير مستقيم، فإنّ الصورة ليست بمعنى واحد في الموضوعين.

وأما الطبيعة فقد تقال وتُعنَى بها^٣ حقيقة الشيء وقد تُقال ويُعنَى به مبدأ كلّ تغيير وثبات ذاتي للجسم، وهي بعينها^٤ الصورة التي تُقوم نوعيّة^٥؛ إلا أنّها باعتبار كونها مبدأ للآثار تُسمّى طبيعة^٦ وباعتبار تقويم وجود المادة وتحقيق^٧ حقيقة النوع تُسمّى صورة^٨. وفي^٩ الجملة كون الشيء - الذي يقال عليه إنه صورة - صورة^{١٠} ومفهوم الذات والحقيقة والماهية والعرضية كلّها أوصاف اعتباريّة، وجميع ما يُشبهها وكلّ ما يقتضي وقوعه تكرر نوعه عليه وكلّ ما يقتضي وقوع تكرر شيء واحد عليه مرارًا بلا نهاية، فإنّ جميع هذا من الصفات العقلية التي لا صورة لها في الأعيان.

فصل: [تتمّة البيان في الاعتبار العقلية والأمر الذهنية]

وقد سبق حكاية من اعتراف القوم بأنّ المتّصل الذي هو فصل الكمّ ليس في الأعيان زائدًا على الكمّ، بل هو شيء واحد وإن كانت الكميّة تُوجد مع الانفصال.

بحث وتحصيل:

وإذا علمت هذا فلا يمكنهم أن يرجعوا ويثبتوا في الأعيان طبيعة^{١١} للحيوانيّة وطبيعة^{١٢} للناطقية^{١٣} وهما اثنان، وكان هذا ممّا يعترف به المتميّزون من أهل العلم، ولهذا قالوا: لا يصحّ أن يُقال «يجعل حيوانًا ثمّ يجعل بعد ذلك ناطقًا» بل جعله حيوانًا هو^{١٤} بعينه جعله إنسانًا^{١٥}. فلو كانا في الأعيان موجودين وللحيوانيّة وجود غير وجود الفصل وليست من حيث حيوانيّة^{١٦} مشروطة بفصل واحد

٧ ل: في.
٨ ل: الناطقية.
٩ د، ط: ما.
١٠ د، ط: ل - هو.
١١ خ، ر: ناطقًا.
١٢ ل: حيوانيّة.

١ ل: صورته.
٢ د، ط: صورة.
٣ خ، ر: به.
٤ خ، ل: لكل.
٥ ل: نفسها.
٦ د، ط: تقويم؛ ل: وتقوم.

-aksi halde canlılığın bu faslın dışında başka bir fasılla birlikte hâsıl olması doğru olmazdı, zira canlılık fasıllardan biriyle şart koşulmamıştır, oysa onun âyanda bir varlığı vardır- fasılların değişimiyle ona canlılığın yüklenmesi doğru olurdu. O da tıpkı ortak maddede (*heyûlâ*) olduğu gibi canlılıkta aynı olurdu. Hangi husus mâni olarak farz edilirse edilsin söz buna döner. Zira mâhiyetin kendisi onun için şart değildir. Diyelim ki o farz edilmesi imkânsız olduğu halde farz edebileceğimiz bir mâni-den veya haricî bir şeyden dolayı âyanda gerçekleşmiyorsa canlılık için bir varlık, onun faslı için başka bir varlık söz konusu olmaz. Dahası, madde ve sûret iki cevher olduğunda ve cevher, madde ve sûretin cinsi olduğunda -ki daha önce cinslik anlamının faslı gerektirdiği geçmişti- bu fasıl, cinslik anlamının cevherliği sebebiyle cevher olmaz. Zira bu anlam cinslikten başka bir şey olduğunda ve kendinde cevher olmadığına fasıl araz olur.

Meşhur görüşlerden biri de şudur: “Cevherin faslı da cevherdir.” Fasil cevher olursa cevherler, cevherlikte ortak olur ve başka bir fasla ihtiyaç duyar. Nâtıklık ile birlikte olan canlılığın hali de böyledir. Dolayısıyla her cevherî fasıl, cevherlikte cinslerle ortak olur, diğer cevherlerle de ortak olur. Bu durumda onların da fasıllarının olması gerekir. Böylece söz sonsuza kadar uzar. Bu imkânsız olan sonsuz silsileyi gerektirir. Oysa bu imkânsızdır. Dahası, renklilik ve siyahlığın faslı âyanda iki ayrı mevcut olsaydı -ki bu ikisinin cevher olmadığı açıktır- bu ikisinin şu yönlerden mahalle kâim olmaları gerekirdi: [1] Ya ikisi siyahlığın mahalli ile kâim olan iki heyet olurdu. Bu durumda siyahlık tek bir araz değil, iki araz olur. [2] Ya da fasıl renkte bir heyet olurdu [3] veya renk fasılda bir heyet olurdu. Tüm takdirlere göre faslın ve rengin tek değil müstakil iki araz olması gerekir. Dahası iki araz tek bir kategorinin altında gerçekleşir ve söz ikisinden her birinde cinslik anlamına ve fasıllık anlamına döner. Bu durumda imkânsız silsile gerekli olur. Yine, varlıkta tek bir arazın olmaması gerekir. Bu durumda çokluk, teklerden oluşmamış olur. Belirtilen bu gerekliliklerin tümü imkânsızdır. Doğrusu cinslik anlamı, mefhumu itibariyle âyanda değildir, basit fasıllık anlamı da âyanda değildir. Âyanda olan ancak biricik olan türdür.

- وإلا ما^١ صحت الحيوانية حاصلةً مع فصل آخر غير ذلك الفصل، وإذا لم تكن مشروطةً بأحد الفصول ولها وجود في الأعيان - كان يصحّ فرض حيوانية^٢ بتبدّل الفصول عليها وهي هي بعينها كما في الهولى المشتركة. وأي خصوص يُفرض مانعاً يعود الكلام إليه فإنّ الماهية نفسها لم تشترط به، وهب^٣ أنّه ما كان يقع في الأعيان لِمانع أو لأمر خارج كان لنا أن يُفرض؛ ومحال فرضه فليس للحيوانية وجود ولفصلها وجود آخر. ثمّ الهولى والصورة إذا كانا جوهرين والجوهر جنس لهما - وقد سبق أنّ المعنى الجنسي لا بدّ له^٤ من فصل - فذلك^٥ الفصل لا يكون جوهرًا بجوهرية المعنى الجنسي، فإنّه إذا كان غير الجنس وليس بجوهر في نفسه فيكون عرضًا.

ومن المشهور أنّ فصل الجوهر جوهر، وإذا كان جوهرًا يشارك الجواهر في الجوهرية ويحتاج إلى فصل آخر، وكذا الحال في الحيوانية مع الناطقية. فكلّ فصل جوهرى يشارك الأجناس في الجوهرية ويشارك الجواهر الأخرى. فيلزم لها فصول ويعود الكلام إلى غير النهاية، ويلزم منه السلسلة الغير المتناهية الممتنعة، وهو محال. ثمّ لو كانت^٦ اللونية وفصل السواد موجودين في الأعيان - وظاهر أنّه ليس ولا واحد منهما بجوهر - فلا بدّ من القيام^٧ بمحلّ: فإنّما أن يكون كلاهما هيئتان قائمتان بمحلّ السواد فالسواد عرضان لا عرض واحد؛ وإنّما أن يكون الفصل هيئة في اللون أو اللون هيئة في الفصل؛ وعلى جميع التقديرات يلزم أن يكون الفصل واللون عرضين مستقلّين لا واحدًا. ثمّ العرضان يقعان تحت مقولة ويعود الكلام إلى المعنى الجنسي والمعنى الفصلي في كلّ واحد منهما، فيلزم السلسلة الممتنعة. ويلزم أيضًا^٨ أن لا يكون في الوجود عرض واحد، فيكون كثرة لم تتركّب^٩ من الأحاد وجميع هذه اللوازم ممتنع. فالحقّ أنّ المعنى الجنسي من حيث مفهومه ليس^{١٠} في الأعيان ولا الفصلي^{١١} البسيط، وليس في الأعيان إلّا النوع الوجداني

٧ ل: كان.
٨ ل: القائم.
٩ خ - أيضا.
١٠ ل: تركّب.
١١ د: وليس.
١٢ خ، ر: ولا الفصل.

١ خ، ر - ما.
٢ خ، ر: حيوانيته.
٣ خ: وثبت.
٤ خ: نفرض.
٥ د - له.
٦ د: بذلك.

Eğer bu tür bileşik ise kendisini oluşturan cüzler kendinde mevcut olur. Bileşik şeylerden biri de nefis ve bedenden oluşan canlıdır. Hakikatte ikisinden biri cins, diğeri fasıl değildir. Canlı için cisimlik, daha önce işaret ettiğimiz üzere, renkliğin durumu gibi değildir. Onların şu sözü de doğru değildir: “Canlı öldüğünde nefisle birlikte olan cisim, ölümden sonra geriye kalan şeyden başka bir şeydir.” Bilakis hakikatte cisimliği itibariyle cisim, olduğu gibi devam eder. Aksine cisim; beden, bedensel cisim veya hayvansal cisim olarak adlandırılmayabilir. Böylece bedenin nefisle ilişki kurma özelliği yok olur. Hüviyetin bu hüviyet olmadığı sözü ise, bozuk bir sözdür. Bu söz, tıpkı arazların bekasının imkânsızlığı, dağılma, tafra ve sair şeyler hakkındaki görüşlerinde olduğu gibi, kelamcıların zorlamalarına yakındır.

Soru: Siyahlık gibi basit bir hakikate ait cinslik ve fasıllık anlamını zihinde ayırttığımızda ya ikisinden her biri haricî siyahlığın kendisine mutabık olur ya da ikisinden biri bir şeye, diğeri de başka bir şeye mutabık olur. Eğer ikisinden her biri siyahlığın kendisine mutabık olursa ikisi arasında bir fark bulunmadığı gibi, ikisinden biriyle akıldaki siyahlığın sûreti arasında da fark bulunmaz. Zira siyahlık sûreti, haricî siyahlığa mutabıktır. Tek başına fasıl böyle olduğu gibi, bu takdire göre tek başına cins de böyledir. Dahası sen renkliliği, halde siyahlığın kendisine mutabık olduğunu ve onun da aynıyla beyazlığın kendisine mutabık olduğunu vazedersen siyahlığın sûretinin beyazlığın sûretine mutabık olması gerekir. Oysa bu imkânsızdır. Eğer ikisinden her biri siyahlıktan bir şeye mutabık olursa ondaki siyahlıkta iki şey, yani cinslik anlamının mutabık olduğu şey ve fasıllık anlamının mutabık olduğu diğer şey bulunur. Dolayısıyla cinslik ve fasıllık anlamlarının âyanda bir sûretinin olması doğru olur. Aynı şekilde siz “Siyahlık bir yönden cinslik anlamına, diğer bir yönden de fasıllık anlamına mutabıktır.” dersiniz bu durumda zaruri olarak siyahlıkta biri cinslik, diğeri de fasıllık olan iki cihetin bulunması gerekir.

فإن^١ كان مركَّبًا فالأجزاء التي^٢ تركَّب منها موجودة فيه. ومن جملة المركَّبات الحيوان الحاصل من نفس وبدن، وليس في الحقيقة أحدهما جنس والآخر فصل،^٣ والجسميّة للحيوان قد أشرنا من قبل إلى أنّ حالها ليس كحال اللونيّة. وليس بصحيح قولهم: «إنّ الحيوان إذا مات صار الجسم الذي كان مع النفس غير ما بقي بعد الموت»، بل في الحقيقة الجسم من حيث جسميّة باق كما كان، بل ربّما لا يُسمّى بدنًا أو جسمًا بدنّيًا أو حيوانيًا، فبطل^٤ تخصُّصه بعلاقة النفس. أمّا أنّ الهويّة ليست تلك الهويّة فكلام مختلّ،^٥ وهو قريب من تحكّيمات المتكلِّمين كرايهم في استحالة بقاء الأعراض والتفكيك والطفرة وغير ذلك.

سؤال: المعنى الجنسي والفصلي لحقيقة بسيطة كالسواد إذا فصلناهما في الدهن، فإنّما أن يطابق كلّ واحد منهما نفس السواد الخارجي، أو أحدهما يطابق منه شيئًا والآخر يطابق^٦ شيئًا آخر. فإن طابق كلّ واحد منهما نفس السواد فلا فرق بينهما ولا فرق بين أحدهما وصورة السواد في العقل، فإنّ صورة السواد تطابق الخارجي نفسه؛ وكذا الفصل وحده، وكذا الجنس وحده على هذا التقدير. ثمّ اللونيّة إذا وضعت أنّها تطابق نفس السواد وهي بعينها تطابق نفس البياض، فيلزم أن يكون صورة السواد تطابق صورة البياض، وهو محال. وإن كان كلّ واحد منهما يطابق شيئًا من السواد فالسواد فيه شيان: شيء يطابقه المعنى الجنسي، والآخر المعنى الفصلي. فصحّ^٧ أنّ المعنى الجنسي والفصلي لهما صورة في الأعيان. وكذا إن قلّتم إنّ السواد يطابق من وجه المعنى الجنسي ومن وجه آخر^٨ المعنى الفصلي، فإنّه بالضرورة يلزم فيه جهة جنسيّة وأخرى فصليّة.

١ د، ط، ل، وإن.

٢ ل + هي.

٣ ل: جنسًا والآخر فصلًا.

٤ خ، ر - غير.

٥ د، ط، ل: فيبطل.

٦ ل: محتمل.

٧ د، ط، ل - يطابق.

٨ خ: فيصح.

٩ ل - المعنى الجنسي ومن وجه آخر.

Cevap: Âyandaki siyahlıkta, renklilik ve fasıllık diye iki şey bulunursa, bunlar iki mevcut olur ve bunların iki heyet olması gerekir. Zira her biri için bir mahal gereklidir. Bu durumda söz konusu imkânsızlıklar lüzum eder. Soruda zikrettiğin mutabakatla ilgili şey de doğrudur. Fakat “şey”e yüklenen her şey, aynî sûrete mutabakattan dolayı yüklenmez. Zira tikellik Zeyd’e yüklendiği gibi, hakikat olması itibariyle hakikat mefhumu da Zeyd’e yüklenir. Oysa bu ikisi zâtı gereği iki sûret olmadığı gibi, onun sıfatlarından bir sıfat da değildir; aksine Zeyd’in sadece zihinde hâsıl olan iki sıfatıdır. Mutabakat, tıpkı siyahlık ve beyazlık gibi ancak zihinde ve âyanda varlığa sahip olan sıfatlarda itibara alınır. Dolayısıyla renklilik hakikatinde itibarî bir vasf bulunur. Cinsler ve fasıllar da böyledir. Buna göre siyahlık, zihindeki varlığı tıpkı âyandaki gibi olan tek bir hakikattir. Dolayısıyla onun için herhangi bir vecihle bir zâtî söz konusu değildir, yani onun bir cüzü yoktur.

Zâtî, arazî ve beş tümel hakkındaki bu görüşü açıklamamız bilinen bir yöntemle göre ve kolaylık yolu üzere olmuştur. Zira renk mâhiyetin bir cüzü olsaydı âyanda bulunan bir cüz olurdu. Şayet renk âyanda bulunan bir cüz olsaydı fasıl da başka bir cüz olurdu. Böylelikle ikisi iki mevcut olurdu. Zira iki cüzden hiçbirisi ne diğeridir ne de toplamdır. Dolayısıyla siyahlık tek bir araz değil, iki arazın toplamı olur ve söylediğimiz şey gerekli olur. Renklilik eğer gözün etkilenmesi itibariyle gözün etkilendiği bir heyet olarak alınırsa göz ondan etkilendiği için gözün etkilenmesi arazî olur ve önce siyahlık düşünülür, ardından gözün ondan etkilenmesi düşünülür. Eğer renklilik başka bir şey olsaydı renklilik bilinmemesine rağmen siyahlık düşünülürdü. Renklilik siyahlık mefhumuna dahil değildir. Doğrusu, siyahlık ve beyazlık hakikatlerinin cüzü yoktur. Meşşâîlerin farz ettiği gibi siyahlığın bilinmeyen bir faslı da yoktur. Bilakis siyahlık olduğu gibi bilinir. Duyulur olması itibariyle duyulur şeylerin tasavvuru fitrîdir. Siyahlığın “Görmeyi birleştiren bir renktir.” şeklindeki tarifi siyahlığı siyahlıktan daha kapalı bir şeyle tarif etmektir. Müşahedeler fitrî bilgilerin kendisinde sona ermesi gereken ilkelerdir ve onların tarifi yoktur.

جواب: أما أنّ السواد في الأعيان إن كان فيه شيان حصّة لونية وحصّة فصلية فهما موجودان، ويلزم أن يكونا هيئتين إذ لا بدّ لكل واحد من المحلّ، ويلزم المحالات المذكورة. وأما ما ذكرت في السؤال^٦ من أمر المطابقة أيضًا صحيح، ولكن ليس كلّ ما يُحمّل على الشيء يُحمّل لأجل مطابقة صورة عينية^٧. فإنّ الجزئية تُحمّل على زيد وكذا مفهوم الحقيقة من حيث هي حقيقة وليست بصورتين لذاته ولا لصفة من صفاته، بل هما صفاته اللتان لا تحصلان في غير الذهن. وإنّما يُعتبر المطابقة في صفات لها وجود في الذهن وفي العين أيضًا كالسواد والبياض. ففي الحقيقة اللونية وصف اعتباري، وكذا الأجناس والفصول. فالسواد حقيقة واحدة وجودها في النفس كما هو في الأعيان، فلا ذاتي له بوجه من الوجوه أي لا جزء له.

والذي بسطنا القول فيه في الذاتي والعرضي والألفاظ الخمسة إنّما كان على الطريقة المشهورة وعلى سبيل التسهيل؛ إذ لو كان اللون جزءًا للماهية لكان جزءًا في الأعيان، ولو كان جزءًا في الأعيان وكان الفصل أيضًا جزءًا آخر، فكانا موجودين إذ ليس أحد الجزئين هو الآخر ولا المجموع، فكان^٨ السواد مجموع عرضين لا عرض واحد ولزم ما قلنا. واللونية إن أخذت عبارة عن هيئة ينفعل عنها البصر من حيث إنّها ينفعل عنها البصر،^٩ فانفعال البصر عرضي لما ينفعل عنه البصر؛ ويُعقل السواد أولًا ثمّ يُعقل أنّه ينفعل عنه البصر. وإن كانت اللونية أمرًا آخر يُعقل السواد مع الجهل بها، فليست داخلّة في مفهوم السواد. والحق أنّ السواد والبياض لا جزء لحقيقتهما، وليس للسواد فصل مجهول كما يفرضه المشاؤون، بل السواد معلوم كما هو؛ والمحسوسات من الأمور من حيث كونها^{١٠} محسوسة تصوّرها فطري. وتعريف السواد بأنّه «لون جامع للبصر» تعريف بما هو أخفى من السواد، والمشاهدات هي المبادئ التي يجب أن ينتهي إليها الفطريات ولا تعريف لها.

١ ل - أن.
٢ خ، ر: السواد.
٣ د، ط، ل: العينية.
٤ د، ط: فإنما.
٥ د، ط: ولا.
٦ د، ط - أيضا.
٧ خ، ر: وكان.
٨ خ، ر - من حيث إنّها ينفعل عنها البصر.
٩ د: لو أنّها.
١٠ د، ط: بصورها فطرية؛ ل: في تصوّرها نظري.

Durum böyle olduğunda basit şeylerin cinsleri ve fasılları, ancak itibarî ve aklî bir cihetle zâtın cevherinden ayrılmayan bir itibarla alınır; şöyle ki cinslerin ve fasılların zihni oluşlarına bakılmaksızın tabiatları için gerekli olan şeyler, türlere geçer. Nitekim renk için arazlığın gerekli olmasından hareketle onun siyahlık için de gerekli olduğunu görürsün. Yine, canlılık için cisimliliğin gerekli olmasından hareketle insan için de bunun gerekli olduğunu görürsün. Siyahlık ve beyazlığın hakikatinin farklı oluşunun bilgisi fitrîdir. Daha önce sana tarif ettiğimiz üzere türlerin farklılığındaki kural, hakikatlerinin farklı olmasıdır. Yine, sana öğrettiğimiz üzere “Sûrette ve sûret olmayan şeydeki hali bir şekilde özelleşen şeyin varlığının kıyâmı, özelleştiricisi sebebiyledir.” diye ifade edilen ve “Özelleştiricinin ortadan kalkmasıyla özelleşen de ortadan kalkıyorsa özelleştirici fasıldır.” şeklinde ifade edilen sözün kural oluşu, atla özelleşen siyahlık sebebiyle geçersizdir. Bu tahsis etme itibariyle o mesela C diye adlandırılsın. Her ne kadar ata olan nispeti ortadan kaldırdığımızda siyahlık yok olsa da C’nin tür olması gerekli değildir. *Îsâgûcî*’nin çoğu, derinlemesine bir incelemeyle kanıtlanmamış muallak şeylerdir.

Faide:

Genel tabiatlar hakkında “Genel tabiatların tikellerden biriyle özelleşmesi zorunlu olsaydı başkaları için var olmazlardı; eğer özelleşme mümkün olsaydı tabiatın tikele ilişkisi bir illet sebebiyle olurdu.” şeklindeki söz, ancak şunlar söylendiğinde doğru olur: [1] Kendisine genelliğin âriz olduğu tabiat, âyanda bir sûrete sahip olduğunda, [2] her birinin malul bir lâzımı olmadığında, [3] özelleşmenin sebebi olan tabiat da böyle olduğunda.

3 ve 4 için söz konusu olan sayılık gibi bir şeye gelince bunun hakkında şu söylenmez: Sayılık, 3 ve 4’ten biriyle özel olmayı gerektiriyorsa diğeri var olmaz. Eğer ikisinden biriyle özel olmayı gerektirmiyorsa sayılığın her birine ilişkisi mümkün olur. Bu durum sadece sayı hakkında doğru değildir. Zira sayılık da daha önce zikrettiğimiz üzere itibarî şeylerdendir. Sayılık olması itibariyle sayılık için âyanda sadece bir sûret yoktur ki sayılığın âyanda [bir şeye] ilişkisi zorunlu veya mümkün olsun. Cevher ve araz, varlık imkânı gerektirir.

وإذا كان كذا فالأجناس والفصول للأمور البسيطة لا تكون إلا باعتبار ما يؤخذ من جهة عقلية اعتبارية اعتباراً لا يبعد عن جوهر الذات بحيث يتعدى إلى الأنواع ما يجب على طبائعها مع قطع النظر عن كونها ذهنية؛ كما تجد من وجوب العرضية على اللون وجوبه على السواد، ومن وجوب الجسمية على الحيوانية وجوبها على الإنسان، واختلاف حقيقة السواد والبياض معرفته فطرية.^١ وقد عرفناك أن الضابط في اختلاف الأنواع اختلاف الحقائق. وعرفناك أن الذي يُقال «من تقوّم وجود المتخصّص^٢ بما يخصّسه^٣ كيف حاله في الصور وغير الصور»؛ وأن الذي قيل «إنّ المتخصّص إن كان بحيث يُرفع يرتفع المتخصّص فهو فصل» مفسوخ كونه ضابطاً بالسواد المتخصّص بالفرس. فيُسمّى باعتبار هذا التخصيص^٤ جـ مثلاً، ولا يلزم أن يكون جـ نوعاً وإن كانت النسبة إلى الفرس إذا رفعناها بطل السواد. وايساغوجي أكثره معلق^٥ لا يثبت على البحث المستقصي.

فائدة:

والذي يقال في الطبائع العامة أنّه^٦ «إن وجب^٧ تخصّصها بأحد الجزئيات فلا يوجد لغيرها، وإن أمكن فلحوقها به لعلّة» إنّما يصحّ أن يقال هذا: إذا كانت الطبيعية^٨ التي يعرض لها العموم لها صورة في الأعيان، وليست لازمة معلولة لكل واحد، والطبيعة التي بها الخصوص أيضاً.

أمّا^٩ مثل العددية للثلاثة والأربعة فلا يقال: «إنّها إن اقتضت التخصّص بأحدهما فلا توجد للآخر، وإن لم تقتض التخصّص بأحدهما فممكن لحوقها بكل واحد». وإنّما لا يصحّ في العدد لأنّ العددية أيضاً من الأمور الاعتبارية لما ذكرنا. وليس في الأعيان للعددية من حيث إنّها عددية فحسب صورة حتى يكون لحوقها واجباً أو ممكناً في الأعيان. والجوهر والعرض يلزمهما إمكان الوجود،

٧ خ: جيم.

٨ خ: معلول.

٩ ل: وأنه.

١٠ د: أوجب.

١١ د: الطبيعة.

١٢ خ، ر - أما.

١ د، ط: فطري.

٢ د، ط: المتخصّص.

٣ ر: بما يخصه.

٤ خ، ر: يرتفع برفع.

٥ ل: فالسواد.

٦ د، ط: التخصّص.

Varlık imkânı tabiatının, ikisinden biriyle özelleşmesi gerekli değildir. Bu tabiatın her birine ilişmesi mümkün değildir, bilakis o her birinin lâzımıdır. Hakikatte farklı iki şeyin lâzımının tür itibarıyla bir oluşu doğrudur. 4 ve 6 için çift oluş da böyledir.

“Cinslik tabiatı, fasılların tümünün kendisine ilişme istidadına sahiptir.” şeklinde söylenen söze [gelince] basit hakikatlerde bunun imkânsızlık cihetini ve onların âyanda tek bir şey olduğunu öğrenmiştin. İtibari şeylerin hali ise tek bir şeydir. Elbette, cisimlik veya madde veya benzerlerinden bir tabiatın âyanda gerçekleşmesi söz konusu olursa, onun suluk, göklük veya bazı heyetlerle özelleşmesi şayet zâtı gereği olsaydı bu tür veya sûret ve heyetle özelleşmemiş cisimliliğin varlığı mümkün olmazdı. Dolayısıyla âyandaki tahsis için bir özelleştirici ve illet gerekir. Zira cisimliliğin heyetlerinin ve lahikalarının tamamına olan nispeti imkâna dönüktür. İlk maddenin veya cisimliliğin bekasını ve sûretlerin veya bu ikisinin arazlarının değiştiğini farz etmeye bir mâni yoktur. Bu ve önceki faslı iyi anla! Zira bunlar önemli bahislerdir.

Fasıl: [Zâtı Yerleşik Mevcut ve Zâtı Yerleşik Olmayan Mevcut]

Mevcut, zâtı yerleşik olan ve yerleşik olmayan kısımlarına ayrılır. Bu ayırmadan tümel ilimdeki hareket bahsi çıkar. Mugâlata bölümünde zikrettiğimiz, onların bozuk delile dayanarak [ortaya koydukları] “Heyetlerin iki zaman boyunca devam etmesi tasavvur edilemez.” şeklindeki iddiaları hatalıdır. Biz mugâlata bölümünde onun hangi açıdan hatalı olduğunu söylemiştik. Onlar hareket hususunda hata etmişlerdir. Dahası, siyahlığın varlığını sürdürmesi (*sebât*) imkânsızsa, o hareketin kendisi olur. Ayrıca siyahlık bir zaman devam ederse ve zamanın bölünmeyen bir cüzü (atom) olmazsa, siyahlığın varlığı iki zamanda devam eder. Zira o zamansal cüzlere ayrılır. İlaveten, siyahlık mümkün bir mâhiyete sahiptir ve varlıktan sonra o zâtı gereği imkânsız bir şeye dönüşmez. Bilakis o, zâtında mümkün olarak kalır. İlk zaman ikincisi gibidir. Dolayısıyla onda siyahlığın varlığının devamı mümkündür. Aksi halde imkândan sonra zâtı gereği imkânsız olurdu. Oysa bu muhaldir.

ولا يقتضي طبيعة إمكان الوجود تخصّصاً^١ بأحدهما، ولا لحقوقها^٢ به ممكن^٣ بل هو لازم لكل واحد. ويصحّ أن يكون لازم أمرين مختلفين في الحقيقة واحداً بالنوع، وكذا الزوجية للستة والأربعة.

وما يقال إنّ للطبيعة الجنسية استعداداً لحوق جميع الفصول بها، ففي الحقائق البسيطة قد عرفت جهة الامتناع وأنها في الأعيان شيء واحد. وأمّا الأمور الاعتبارية فحالتها شيء آخر، بلى إذا كانت طبيعة كالجسمية أو الهولي أو نحوها لها تحقق في الأعيان، فتخصّصها بالمائية أو السمائية أو بعض الهيئات لو كان لذاتها ما صحّ وجود جسمية غير متخصّصة بتلك النوع أو الصورة والهيئة.^٤ فلا بدّ من مخصّص وعلة للتخصيص^٥ في الأعيان، فإنّ نسبة الجسمية إلى جميع هيئاتها ولو أحققها إمكانيّة، ولا مانع من فرض بقاء هولي أو جسمية وتبدّل صور أو أعراض عليهما. افهم غرض هذا الفصل وما قبله فإنّها مباحث مهمّة.

فصل: [في قارّ الذات وغير قارّها]

الموجود ينقسم إلى قارّ الذات وغير قارّ الذات، ومن هذا التقسيم يخرج بحث الحركة في العلم الكلّي. وأمّا الذين زعموا أنّ الهيئات لا يتصوّر بقاؤها زمانين بناءً على حجة لهم فاسدة ذكرناها في المغالطات فقد غلطوا، وقد ذكرنا^٦ جهة الغلط فيها،^٧ وإنّما غلطوا من الحركة. ثمّ السواد إن استحال ثباته فهو نفس الحركة. ثمّ إذا بقي زماناً والزمان ليس له جزء^٨ لا يتجزّى فقد استمرّ وجوده زمانين لأنّه ينقسم إلى أجزاء زمنية. ثمّ السواد له ماهيّة ممكنة، لا يصير ممتمناً لذاته بعد الوجود،^٩ بل يبقى ممكناً في ذاته. والزمان الأول كالثاني، فيمكن ثباته فيه وإلاّ يمتنع^{١٠} لذاته بعد الإمكان، وهو محال.

٧ د: فار.
٨ د + من.
٩ ل: منها.
١٠ د: جزوا.
١١ ل - الوجود.
١٢ د، ط: ممتمن.

١ ل: تخصّصها.
٢ ل - ولا لحقوقها.
٣ خ، ر - ممكن.
٤ ل: أو الهيئة.
٥ ط: للتخصّص.
٦ د: فار.

Fasıl: [Sonlu Oluşu Mümkün Olan Mevcut ve Sonlu Oluşu Mümkün Olmayan Mevcut]

Mevcut, sonlu oluşu mümkün olan ve sonlu oluşu mümkün olmayan kısımlarına ayrılır. Buradan tümel ilimdeki boyutların sonluluğu ve kuvvetlerin etkileri bahsi çıkar.

Fasıl: [Cüzlere Ayrılması Mümkün Olan Mevcut ve Cüzlere Ayrılması Mümkün Olmayan Mevcut]

Mevcut, cüzlere bölünmesi mümkün olan ve cüzlere bölünmesi mümkün olmayan kısımlarına ayrılır. Buradan nefis, cevher-i fert ve daha önce geçen bunlara benzer bahisler ortaya çıkar.

Fasıl: [Başka Bir Hakikatin Cüzü Olabilen Mevcut ve Başka Bir Hakikatin Cüzü Olamayan Mevcut]

Mevcut başka bir hakikatin cüzü olan ve başka bir hakikatin cüzü olmayan kısımlarına ayrılır. İlki, maddeye ait veya sûrete ait veya cinse ait veya fasla ait itibarla birlikte alınan bir şeydir. İkincisi, ister basit ister bileşik olsun, tüm yönden ayırık olan şeyler gibi türünün veya şahsının başka bir hakikatin cüzü olmayan mevcuttur. Benzer şekilde siyahlık da aslî hakikatin cüzü değil, bilakis siyah olması itibariyle siyahın bir cüzüdür.

Fasıl: [Kendisi İçin Hareketin Mümkün Olduğu Mevcut ve Kendisi İçin Hareketin Mümkün Olmadığı Mevcut]

Mevcut, tıpkı cisimde olduğu gibi, kendisi için hareketin tasavvur edildiği mevcut ve kendisi için hareketin tasavvur edilmediği mevcut kısımlarına ayrılır. Herhangi bir vecihle kendisi için hareketin tasavvur edilmediği mevcut, tüm yönlerden ayırık olan şeylerdir. Zira ayırık bir şey ne bizzat ne de bilaraz hareket eder. Nefse gelince, bu hususta bir grubun yöntemine işaret ettiğimiz üzere, onun nitelikteki hareketini mümkün görmüşlerdir. Sûretler ve arazlara gelince bunlar her ne kadar bilaraz hareket etse de hiçbir şekilde bizzat hareket etmez. Kitaplarda şu delile bağlı olarak açıklandığı üzere arazlar ve sûretler intikal etmez: “Onların genel bir anlamla genel bir maddede var olmaları zorunludur,

فصل: [في ما يصحّ عليه التناهي وما لا يصحّ]

الموجود ينقسم إلى ما يصحّ عليه التناهي وإلى ما لا يصحّ، ومن هاهنا يخرج بحث^١ تناهي الأبعاد وآثار القوى في العلم الكلّي.

فصل: [في ما يصحّ تجزئته وما لا يصحّ]

الموجود ينقسم إلى ما يصحّ عليه التجزئة وإلى ما^٢ لا يصحّ، ويخرج من هاهنا بحث في النفس والجوهر الفرد وغيرهما وقد سبق.

فصل: [في ما يصحّ أن يكون جزءاً لحقيقة أخرى وما ليس كذلك]

والموجود ينقسم إلى ما هو جزء لحقيقة أخرى وإلى ما ليس بجزء لحقيقة أخرى. والأوّل هو الذي يؤخّذ مع اعتبار مادّي أو صوري أو جنسي أو فصلي^٣؛ والثاني ما هو نوع أو شخص منه إمّا مركّب أو بسيط لا يصير جزءاً لحقيقة أخرى كالمفارق من جميع الوجوه، وإن كان السواد أيضاً ليس بجزء لحقيقة أصلية بل للأسود؛ من حيث هو أسود.

فصل: [في ما يصحّ عليه الحركة وما لا يصحّ]

والموجود ينقسم إلى ما يتصوّر عليه الحركة كالجسم وإلى ما لا يتصوّر عليه الحركة.^٤ والذي لا يتصوّر عليه الحركة بوجه من الوجوه المفارق من جميع الوجوه، فإنّه لا يتحرّك بالذات ولا بالعرض. وأمّا النفس فقد جوّزوا^٥ فيها حركة في الكيف كما أشرنا إلى طريقة القوم فيها. وأمّا الصور والأعراض فإنّها لا تتحرّك بالذات أصلاً وإن كانت تتحرّك بالعرض. وقد ذكر في الكتب بيان أنّ الأعراض والصور لا تتقلّ بحجّة، وهي أنّها كما أنّ وجوب وجودها بالمعنى العام في مادة عامّة

١: يجب.

٢: ط: التجزئة وما.

٣: د، ط، ل: وفصلي.

٤: الأسود.

٥: ل - كالجسم وإلى ما لا يتصور عليه الحركة.

٦: د، ط، ل: جوّز.

aynı şekilde özel bir maddede özel varlığı da zorunludur. Zira şayet özel varlıkları özel maddede zorunlu olmasaydı onlar onda hâsıl olmazlardı. Onların maddedeki varlıkları zorunlu olmadığına maddenin dışında olmaları da mümkün olmazdı. Zira bu takdirde ikisinden biriyle özelleşmesi zorunlu değil mümkün olurdu.”

Araştırma ve Bir Eleştirisi:

Bunda yanlışlık vardır ve itibarların zayıf edilmesi söz konusudur. Bir şeyin herhangi bir vakitte herhangi bir şeyle varlığının zorunlu olmasına bir engel yoktur. O varlığının zorunluluğu bedel yoluyla sûretlerde kalıcı olan maddede olduğu gibi varlığının zorunlu olmasında yerine geçecek ardından gelen şeye dönüşür.

Bir kimse şöyle diyebilir: Maddenin, yani heyûlânın genel varlığının zorunluluğu genel sûret sebebiyledir. Dolayısıyla maddenin özel varlığının zorunluluğu özel sûret sebebiyledir. Aksi halde bunların birlikte hâsıl olması mümkün olmazdı. Maddenin varlığının zorunluluğu sûretle olunca varlığının zorunluluğunun başkasıyla hâsıl olması mümkün değildir. Aksi halde maddenin sûrete nispeti mümkün olurdu. Eğer maddenin özel varlığının zorunlu olmasının özel bir sûretle oluşu reddedilirse, muarız sûretin özel varlığının zorunluluğunun, özel madde ile olmasını da reddeder. Üstelik onların görüşüne göre maddenin sûrete olan ihtiyacı, sûretin maddeye olan ihtiyacından daha fazladır. Böylece karşı çıkanın ilzâmı daha kuvvetli hale gelir. Eğer o kimse, “Madde, özel varlığın zorunluluğuna sahip değildir. Bilakis madde, bedel yoluyla, sûretle kâim olan tek bir varlığın zorunluluğuna sahiptir.” derse bu durumda sûretlerin nakline olumlu bakan kimse de bunun benzerini söyler.

Yine, o kimse şöyle der: “Evin genel varlığının zorunluluğu, genel usta sebebiyledir. Dolayısıyla onun özel varlığının zorunluluğu özel usta sebebiyledir. Aksi halde ev, ustayla var olmaz ve onsuz gerçekleşmezdi. Ne var ki evin ustaya nispeti mümkündür. Oysa bu, zorunlu farz edilmişti. Aynı şekilde, nefsin özel varlığının zorunluluğu da özel beden sebebiyledir. Aksi halde nefis bedenle birlikte var olmaz, dolayısıyla onsuz gerçekleşmezdi. Ne var ki, beden sebebiyle olan özelleşme mümkündür. Oysa bu zorunlu farz edilmişti.”

فكذلك وجوب وجودها الخاص في مادة خاصة، إذ لو لم يجب وجودها الخاص في مادة خاصة فما حصلت فيها. فإذا كان وجوب وجودها فيها فلا يصح أن يكون في غيرها، إذ يكون حينئذ تخصّصها بأحدهما ممكناً لا واجباً.^١

بحث وانتقاد:^٢

وهذا فيه غلط وتضييع اعتبارات ولا مانع أن يكون للشيء وجوب وجود في وقت ما بأمر ويتبدّل إلى خلف ينوب^٣ في أن يكون وجوب وجوده به، كما في الهيولى التي يبقى وجوب وجودها بصور^٤ على سبيل البدل.

وعسى أن يقول قائل: إنّ وجوب وجودها العام أي الهيولى بالصورة العامة، فوجوب^٥ وجودها الخاص بصورة خاصة، وإلا ما صح حصولها معها.^٦ وإذا كان وجوب وجودها بها فلا يصح أن يحصل وجوب وجودها غيرها، وإلا كانت نسبتها إليها ممكنة. فإن منع أن الهيولى وجوب وجودها الخاص بالصورة الخاصة، فيُمنع^٧ الخصم في الصورة أنّ وجوب وجودها الخاص بالمادة الخاصة، بل الصورة على مذهبه المادة إليها أحوج منها إلى المادة، فيكون إلزام الخصم أشدّ. وإن قال: المادة ليس لها^٨ وجوب وجود خاص، بل وجوب وجود واحد يتقوّم بالصور على سبيل البدل، فيقول المثبت لنقل الصور^٩ مثل هذا.

ويقول قائل أيضاً: البيت وجوب وجوده العام بالبناء العام فوجوب وجوده^{١٠} الخاص بالبناء الخاص، وإلا ما حصل به فلا يتحقّق دونه، وإلا أمكن نسبته إلى البناء وقد فُرض واجباً. وكذا النفس وجوب وجودها الخاص بالبدن الخاص، وإلا ما حصلت معه فلا تتحقّق دونه، وإلا كان التخصّص بالبدن ممكناً وكان واجباً.

١ ل: واجبا لا ممكنا.

٢ د، ط - وانتقاد.

٣ خ: ثبوت.

٤ د: تصور.

٥ د، ط: ووجوب.

٦ خ، ر: معا.

٧ خ: فيمتنع.

٨ ط - لها.

٩ ل: أقول في الصور.

١٠ د، ط: فوجوب الوجود؛ ل: ووجوب الوجود.

Tümünde eşit olarak şu hata bulunur: Herhangi bir halde bir şeyin varlığının bir şeyle zorunlu oluşu, bu halin dışında onun yerine bedel olan bir şeyle zorunlu olmamasını veya ondan ve başka bir halde ona bedel olan şeyden müstağni olmamasını gerektirmez.

Burada söylenebilecek sözlerin anlaşılılmaya en yakın olanı, şu eski yöntemdir: Sûret ve arazın bir mahalden diğer bir mahale intikali mümkün olsaydı onlar yer değiştirme hareketi ile müstakil olurlardı. Zira hareket, ister kuşatıcıdan kuşatılana doğru ve bunun tersi şekilde olsun isterse sağdan sola doğru olsun, cismin bir yönünden diğer bir yönüne doğru hâsıl olur. Bunlar hareket sebebiyle müstakil olduğunda cihetler sebebiyle de müstakil olurlar. Bunlardan bir yöne doğru olan hareket diğer bir yöne doğru olan hareketten başkadır. Dolayısıyla bunlar için herhangi bir en, boy ve derinlik gerekli olur. Bu durumda onlar hareketli bir cisim olur. Oysa onların bir heyet olduğu farz edilmişti. Bu ise imkânsızdır. Eğer onların iki mahalden birinde yok olduğu, ikinci mahalde hâsıl olduğu farz edilirse bu durumda onlar intikal etmiş olmaz. Daha önce, yok olan bir şeyin tekrar var edilmesinin imkânsız olduğu ispatlanmıştı. Dolayısıyla ikinci mahaldeki husûl için ona doğru olan doğrusal bir hareket gerekir. Dahası, siyahlığın başka bir mahalle doğru hareket ettiği ve kabul edici iki mahal arasında bir havanın olduğu farz edildiğinde; [1] ya ilkin havaya intikal olur ve bu durumda bir arazın mahalde yokluğu esnasında havanın siyahlaşması gerekir, çünkü bu mahalli kuşatan havanın geçilmesi gerekir. [2] Ya bu havanın bir cüzüne doğru intikal olur, oysa durum böyle değildir. [3] Ya da ikinci mahalde bir anda hâsıl olur, bu durumda birinci mahaldeki zât intikal olmaksızın ikinci mahaldeki zâtle aynı olur, oysa bu imkânsızdır. İlaveten, onun bir mahalden ayrılma anı onu kabul eden başka bir mahaldeki husûl anından başkadır. İki an arasında şeyin kendisiyle kâim olduğu bir zaman bulunur. Oysa bu imkânsızdır.

Yine, mevcut şu kısımlara bölünür: [1] Kendisi için bilfiil hareket ve sükûnun mümkün olduğu mevcut; [2] kendisi için hareketin mümkün olduğu, sükûnun imkânsız olduğu mevcut; [3] hareket ve sükûnun imkânsız olduğu mevcut. Kendisi için hareket ve sükûnun imkânsız olduğu mevcut, ayrık şeylerdir. Zira sükûn, hareketin mukabili olan yokluktur.

والغلط في الكلّ متساو في أنّه لا يلزم من وجوب وجود أمر بشيء في حال ما أن لا يجب في غير تلك الحال ببدل^١ له أو لا يُستغنى عنه وعن بدله^٢ في حال آخر.

وأقرب ما يقال هاهنا الطريقة العتيقة، وهي أن الصورة والعرض لو صحّ عليهما الانتقال من محلّ إلى محلّ آخر لاستقلّ^٣ بالحركة الأنيّة، فإنّه لا يحصل التحرك إلّا على استقامة^٤ من جسم إلى آخر سواء كان من محيط إلى محاط وبالعكس أو من متيامن إلى متياسر. وإذا^٥ استقلّت بالحركة فاستقلّت بالجهات، فكان الذي منها إلى صوب غير الذي منها إلى صوب آخر^٦، فيلزم لها طول وعرض وعمق ما، فهي جسم متحرك وقد فُرِضَتْ هيئة، هذا محال. وإن فرضت أنّها تنعدم عن أحد المحليّن وتحصل في المحلّ الثاني فما انتقلت، وقد بُرهن على استحالة عود ما انعدم فيما سبق. ولا بدّ للحصول في المحلّ الثاني من الحركة المستقيمة إليه، ثمّ إذا فُرض السواد متحرّكًا إلى محلّ آخر وبين المحليّن القابلين هواء إمّا أن ينتقل إلى الهواء أوّلًا، وحينئذ يجب أن يسودّ الهواء عند انعدام عرض عن محلّ - إذ لا بدّ من العبور على الهواء المحيط بذلك المحلّ - أو جزء من ذلك الهواء، وليس كذا، أو كان^٨ يحصل في المحلّ الثاني دفعةً والذات تلك الذات دون انتقال، وهو محال. ثمّ أنّ مفارقتَه عن محلّ غير أنّ^٩ حصوله في محلّ آخر قابل له، وبين الآئين زمان هو زمان^{١١} قيامه بنفسه، وهو محال.

والموجود ينقسم إلى ما يصحّ عليه الحركة والسكون بالفعل، وإلى ما يصحّ عليه الحركة ويمتنع عليه^{١٢} السكون، وإلى يمتنعان عليه. أمّا الذي يمتنعان عليه فهو المفارق، فإنّ السكون عدم مقابل للحركة،

١ د، ط: تبدل.

٢ ل: بدنه.

٣ د: لاستقلاء.

٤ خ، ر، ل: لا يصح.

٥ د، ل: الاستقامة.

٦ د، ط، ل: فإذا.

٧ د، ط، ل: إلى الآخر.

٨ خ، د، ر، ط: وكان.

٩ خ: أن.

١٠ خ: أن.

١١ ل - زمان.

١٢ د، ط، ل - عليه.

Dolayısıyla kendisinde hareketin tasavvur edilmediği bir şeyde sükûnun bulunduğunun söylenmesi doğru değildir. Diğer taraftan sükûn, Meşşâîlerin hareket olarak isimlendirdiği her bir şeyin yokluğu değil bilakis konum ve yer bakımından itibara alınan iki hareketin yokluğundan ibarettir. Bu ikisi dışındaki şeylerin hareket olup olmama halinin açıklaması daha önce geçmişti. Arazlar, hareket ve sükûnun kendilerinde imkânsız oluşu sebebiyle ayrıık şeylerle ortaktır. Sûretler de böyledir. Ne var ki, heyetler ayrıık şeylerden farklı olarak bilaraz hareket ve sükûna sahiptir. Kendisi için hareketin mümkün olup sükûnun mümkün olmadığı mevcut, felekî cisimdir. Feleğin hareketini sadece küresel cismin bir konumda olmasının, başka bir konumda olmasından daha evla olmamasıyla gerekçelendiren kimsenin bu gerekçelendirmesi, “Feleğin sakin olması daha evladır. Zira onun bir yöne doğru olan hareketi, diğer yöne doğru olan hareketinden evla değildir.” şeklinde yapılan gerekçelendirmeden daha üstün değildir: Muharrik bir nefis ve taayyün etmiş bir irade olmaksızın felekler için hareket ve sükûnun vaz‘ı, taayyün etmez.

Tümel ilimde mevcudun taksimine hakkını veren kimsenin, tabî ve ilahî kaidelerin tamamını tümel ilmin taksimi içinde uygulaması mümkündür, öyle ki tümü bir ilim haline gelir fakat tafsilat daha uygundur.

Fasıl: [İllet ve Malul]

Mevcudun kısımlarından biri de illet ve maluldür. Zira bir mevcut, illetlik ve malullüğün dışında olmaz. İlim ehlerinden biri şöyle demiştir: “İllet, kendi varlığı bu başka şeyden hâsıl olmadığı halde kendisinden bu başka şeyin varlığının hâsıl olduğu mevcuttur.” Bu sözde gereksiz şeyler vardır, halbuki şunu söylemek kafidir: “Bir anlamına göre illet, başka bir şeyin varlığını gerektiren yahut başka bir şeyin varlığını hâsıl kılan şeydir.” Bu kadarı yeterlidir. Dahası, bu varlığının bu başka şeyden kaynaklanmamasını ve malulün onun illeti olmamasını gerektirir. Zira illetin varlığı bu başkasından değil, bilakis bu başka şeyin varlığı illetten kaynaklanır. Hatta illetin varlığı diğer şeyden ve diğer şeyin varlığı da illetten olsaydı -ki bu imkânsız değildi- her biri diğerine illet ve malul olurdu.

فلا يصحّ أن يقال فيما لا يتصوّر^١ عليه الحركة. وليس السكون عبارةً عن انتفاء^٢ كلّ ما يسمّيه المشاؤون حركةً بل الحركتان المعتبرتان^٣ وهما ما^٤ بحسب الوضع والأين، وقد سبق بيان حال كون ما سواهما حركة أو غير حركة. والأعراض شاركت المفارقات في استحالة الحركة والسكون عليهما، وكذا الصور إلّا أنّ الهيئات لها حركة وسكون بالعرض بخلاف المفارق. وأمّا الذي يصحّ عليه الحركة ولا يصحّ عليه السكون فهو الجرم الفلكي. والذي علّل حركة الفلك بمجرد أنّ الكُرّي ليس كونه على وضع أولى من كونه على وضع آخر، فليس هذا التعليل أولى من أن يقول: السكون بالفلك أولى^٥ لأنّ حركته إلى جانب ليس أولى منه إلى جانب، فدون نفس محرّكة^٦ وإرادة متعيّنة^٧ لا يتعيّن لها وضع حركة وسكون.

ومن أعطى تقاسيم الموجود في العلم الكلّي حقّها يمكنه أن يأتي على جميع قواعد الطبيعي والإلهي في تقاسيم العلم الكلّي بحيث يصير الكلّ علماً واحداً إلّا أنّ التفصيل أليق.

فصل: [في العلّة والمعلول]

ومما قُسم إليه الموجود العلّة والمعلول، فإنّ الموجود لا يخرج من العلّيّة^٩ والمعلوليّة. وقد ذكر بعض أهل العلم أنّ العلّة هي ما يحصل منه وجود شيء آخر ولم يحصل وجوده من ذلك الآخر؛ وهذا فيه ما لا ينبغي، بل يكفي أن يقال: إنّ العلّة على أحد مفهوميها هي ما يجب به وجود شيء آخر، أو ما يحصل به وجود شيء آخر وهذا القدر كاف. ثمّ يلزم^{١٠} ذلك أن لا يكون وجوده من ذلك الآخر وليس علّيّته^{١١} لأنّه ليس وجوده من الآخر بل لأنّ وجود الآخر^{١٢} منه حتّى إن كان وجوده من الآخر وكان وجود الآخر منه وما استحال هذا كان كلّ واحد علّة ومعلولاً للآخر؛

٧ د: محرّكة.
٨ خ: منبعثة.
٩ ل: العلّة.
١٠ ل + من.
١١ د، ط: علّة.
١٢ ل - بل لأن وجود الآخر.

١ د، ط: يقال إلّا فيما يتصور.
٢ ل + الحرك ولا الحركة.
٣ د: المتغيرتان.
٤ ل - ما.
٥ خ: الذي.
٦ خ - أولى.

Dolayısıyla illetlik anlamı bozulmuş olmaz, bilakis imkânsızlık tek bir şeyin tek bir şeye hem illet hem malul olmasının mümkün olmamasındadır. Farz edilen varlığın olmayışı için malul olarak alınan ve illet oluşunda etkisi olan şeye illet olma söz konusu değildir.

Bazen illet terimi kullanılır ve bununla bir şeyin varlığının dayandığı şey kastedilir. Bu bir şeyin varlığını gerektiren şeyin ya tamamıdır ya da bir cüzüdür. Zira malul illetin bir cüzüne ve tamamına dayanır. Oysa zannedilen şey, malulün ancak taayyün etmiş bir illete dayanmasıdır. Bir şeyin mutlak olarak illetleri varsa, bu şeyin varlığı bunlardan hiçbirine dayanmaz ve illetin âyanda gerçekleşmiş olması itibariyle bir illet olduğu bilinmez. İleride zikredeceğimiz üzere tikel şey, iki illete sahip değildir. Tikel olan ancak tek bir illet sebebiyle gerçekleşir. Hatta başka bir illetin gerçekleşmiş olduğu farz edildiğinde bu illetten başka bir tikel hâsıl olur. Bu durumda da o başkasına değil zâtı ve şahsı itibariyle taayyün etmiş illetine dayanır. Tümelin durumunu ise ileride belirteceğiz.

İkinci manada illet, toplamdan ibaret olan tam illet [ile tam olmayan illet] kısımlarına ayrılır. Bu illet, ikinci ıstılahâ göre tam illet diye adlandırılır; ilk ıstılahâ göre ise başka bir illet yoktur. İkinci ıstılahâ göre tam olmayan illet ise şu kısımlara ayrılır: Fâilî/etken, gâî/ereksel, sûrî/formel ve maddî. İlet isminin bu dört kısma eş anlamlılıkla verildiğini zanneden kimse büyük hata eder. Tuhaftır ki, bu kimse illetin şuna ve şuna bölündüğünü zikredip sonra da şöyle der: “İlet lafzı bunlara için eş adlılık (*iştirâk*) yoluyla yüklenir.” Eş adlı (*müşterek*) lafız nasıl bölünür? Bilakis hakikat şudur: İlet terimi bunların tümü için ikinci manada, yani bir şeyin varlığının kendisine dayandığı şey manasında kullanılır.

Onlara göre illet bir şeyin cüzü olur ve bu cüz şeyin bilfiil olmasını sağlayan **sûretsel** [illete] ve o şeyin bilkuvve olmasını mümkün kılan **maddesel** [illete] bölünür. Bir şeye cüz olmayan illet ise ya bir şeyin kendisi uğruna olduğu **gayesel** [illet] veya bir şeyin kendisi sebebiyle olduğu ve onun dışında olan **fâilî** illet kısımlarına bölünür. Bir şeyin kendisinden meydana geldiği şeyin fâillikten farklı olduğu söylenir.

وما كان يُخلّ بمفهوم العلّية، بل الاستحالة في أنّ شيئاً واحداً لا يمكن أن يكون علّة لأمر واحد ومعلولاً له، وليس للاكون^٢ وجود المفروض^٣ علّة للمأخوذ معلولاً له مدخل في علّيته^٤.

والعلّة قد يُقال ويُعنى بها ما يتوقّف وجود الشيء عليه^٥، وهذا إما أن يكون كلّ ما يجب به وجود الشيء أو جزء ما يجب به وجود الشيء. فإنّ المعلول يتوقّف على جزء العلّة وعلى كلّها، والذي ظنّ أنّ المعلول لا يتوقّف إلّا على العلّة المتعيّنة. أمّا إذا كان للشيء مطلقاً علل فلا يتوقّف وجوده^٦ على أحدها، لم يعلم أنّ العلّة إنّما هي علّة بحسب الوقوع في الأعيان. والشيء الجزئي ليس له علّتان على ما سنذكر، ولا يقع الجزئي إلّا بعلّة واحدة حتّى إن فرض وقوع علّة أخرى حصل منها جزئي آخر غيرّه، فهو من حيث ذاته وشخصيّته موقوف على علّته^٧ المتعيّنة لا غير. وأمّا الكلّي فسندكر حاله^٨.

والعلّة^٩ بالمعنى الثاني تنقسم إلى علّة تامّة وهي المجموع، وإنّما تُسمّى علّة تامّة على الاصطلاح الثاني، أمّا على الاصطلاح الأوّل فلا علّة غيرها. وأمّا الغير التامّة من العلّة بالاصطلاح الثاني تنقسم إلى الفاعليّة^{١٠} والغائيّة والصوريّة والماديّة. ومن ظنّ أنّ اسم العلّة على هذه الأربعة بالاشتراك أخطأ خطأ فاحشاً. ثمّ العجب أنّه يذكر أنّ العلّة تنقسم إلى كذا وكذا، ثمّ يقول: لفظ^{١١} العلّة عليها بالاشتراك؛ وكيف يُقسّم اللفظ المشترك، بل الحقّ أنّها على الكلّ بالمعنى الثاني وهو ما يتوقّف عليه وجود الشيء.

ويقولون: إنّ العلّة إمّا أن تكون جزءاً للشيء، وهذا ينقسم إلى ما يكون^{١٢} به الشيء^{١٣} بالفعل وهي^{١٤} الصوريّة وإلى ما به يصحّ أن يكون الشيء بالقوّة وهي الماديّة. والذي ليس بجزء إمّا أن يكون ما لأجله الشيء وهي^{١٥} الغائيّة أو ما^{١٦} يكون به الشيء، وهو خارج عنه وهو العلّة الفاعليّة، ويقال ما منه الشيء وهو مبين أيضاً للفاعليّة.

٩ د، ط، ل: فالعلة.

١٠ ل: الفاعلة.

١١ ل: لفظة.

١٢ د - ويقولون إن العلة إلى ما يكون.

١٣ د - الشيء.

١٤ د، ط، ل: وهو.

١٥ د، ط، ل: وهو.

١٦ د، ط - ما.

١ خ: يحل.

٢ خ: للالون.

٣ خ، ر: وجود ما يفرض.

٤ خ: عليه.

٥ د، ط: علته.

٦ د، ط: وجودها.

٧ خ: عليه.

٨ ل: حالة.

Maddî illetin kendisinden meydana gelen şeye ve kendisinde meydana gelen şeye sebeplilik itibarı vardır. Maddeden meydana gelen şeye gelince, o su, hava ve benzerinin unsurî türü gibi onun unsurî illetidir. Maddede olan şeyler ise heyetler gibidir. Buna bazen kabul edici illet denir. Bazen bu kendisinden meydana gelen ve kendisinde meydana gelen şeye nispetle, maddî illet isminde bir araya gelir. Bu durumda dört illet olur. Bazen bu ayrıntılandırılır ve illetler beş kısım olur. Sûretlerin, maddeyi ve madde ve sûretten meydana gelen toplamı kâim kılma itibarı farklı farklıdır. Bunun durumu daha açıktır.

Akıllar gibi mevcudun bir kısmının fâil illetinin dışında bir illeti yoktur. Zira onlar başka bir şeyin varlığı sebebiyle meydana gelmemiştir, onların madde ve sûreti de yoktur. Mevcudun bir kısmının da fâilî, sûrî ve maddî illeti vardır. Fakat Meşşâîlerin dışındakilerin görüşüne göre tıpkı felekler gibi gâî illetleri yoktur. Zira onların madde ve sûreti vardır. Gayenin durumuna gelince, bunu ondan bahsederken ele alacağız.

Fâilî illet bazen yakın, bazen uzak, bazen genel ve özel, bazen tümel ve tikel olur. Belirttiklerine göre o bizzat ve bilaraz alınır. Dört illetten geriye kalanlarda da durum böyledir. Evin sanatkârı genel bir illet, ustası ise sanatkâra nispetle özel bir illettir. Fakat sanatkâr tûmeldir. “Bu usta” denildiğinde o tikel olur. Oysa işe başlamadan önce o bilkuvve fâildir; işe başladığında ise bilfiil fâile dönüşür. Binayı yaptıran ve onu kullanan ise bilaraz ustadır ve uzak sebeptir. Her uzak sebep, fiilin kendisine nispetinin bilaraz oluşundan uzak değildir.

Gerçekleşen tikel şeyin birçok tam illetinin olması mümkün değildir. Oysa onun tam olmayan illetlerinin olması mümkündür. Nitekim biz sûret, gaye gibi illetleri zikretmiştik. Tek bir tikel şeyin tam olan birçok illete sahip olmasının imkânsızlığı şu şekilde açıklanır: Bu çokluktan her birinin ya bu malulün varlığında bir etkisi olur ve malul bunlara dayanır ya da bu çokluğun onlara bir etkisi olmaz ve malul onlara dayanmaz.

وأما الماديّة فلها اعتبار^١ العلّية إلى ما منها وإلى ما فيها. فأما ما منها فهي العلّة العنصريّة له^٢ كالنوع العنصري من الماء والهواء وغيرهما. وأما ما^٣ فيها فكالهيئات،^٤ وربما تُقال علّةً قابليّةً لها، وربما تُجمّع بالنسبة إلى ما منها وفيها في^٥ اسم العلّة الماديّة. فتكون العللُ أربعاً، وربما تُفصّل فتكون خمسةً. والصورة أيضاً يختلف^٦ اعتبارُ تقويمها للمادّة وللمجموع منهما^٧ وأمر هذا قريب.

ومن الموجودات ما ليس لها^٨ غير علّة فاعليّة^٩ كالعقول، فإنّها ما^{١٠} حصلت لوجود غيرها، ولا مادّة لها ولا صورة. ومنها ما لها علّة فاعليّة وصوريّة وماديّة، ولكن لا علّة غائيّة لها على رأي غير^{١١} المشائين كالأفلاك فإنّ لها مادّة وصورة، وأما أمر^{١٢} الغاية^{١٣} فسنذكرها^{١٤} عند كلامنا فيها.

والعلّة الفاعليّة قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة، وقد تكون عامّة^{١٥} وخاصّة، وكلّيّة وجزئيّة، وتؤخذ بالذات وبالعرض^{١٦} على ما ذكرنا، وكذا غيرها من العلل الأربع؛ فالصانع للبيت علّة عامّة، والبناء علّة خاصّة له بالنسبة إلى الصانع ولكنّه كليّ. وإذا قيل «هذا البناء» صار جزئياً، وقبل الشروع فاعل بالقوّة، فإذا شرع صار بالفعل، وأمر البناء ومستعمله بان^{١٧} بالعرض وسبب بعيد، وكلّ سبب بعيد لا يخلو نسبة الفعل إليه عن كونه بالعرض.

والأمر الجزئيّ الواقع لا يصحّ أن يكون له علل^{١٨} تامّة كثيرة، ويجوز أن يكون له علل غير تامّة كما ذكرنا من الصورة والغاية وغيرهما. ويتبيّن^{١٩} امتناع علل كثيرة تامّة لشيء واحد جزئيّ أنّ تلك الكثرة إمّا أن يكون لكلّ واحد مدخل في وجود المعلول وله توقّف عليه، أو فيها ما لا مدخل له ولا يتوقّف عليه.

١١ خ، ر - غير.
١٢ د - أمر.
١٣ ل: الغاية.
١٤ ل: فسنذكر.
١٥ ل + وقد تكون.
١٦ خ: والعرض.
١٧ د، ط، ل: باني.
١٨ ل: علّة.
١٩ ل: وتبين.

١ د: اعتباران.
٢ خ، ر - له.
٣ ل - ما.
٤ ل: كاليهيات.
٥ د - في.
٦ د: مختلف.
٧ خ، ر: منها.
٨ خ، ر: له.
٩ د، ط، ل: الفاعلية.
١٠ ل - ما.

Eğer çokluğun her birinin bir katkısı olur ve bu şey de onlara dayanırsa bunlardan her biri o şeyi tek başına hâsıl etmez. Dolayısıyla her biri illetin bir cüzü olur, toplam ise tek bir illettir. Eğer bu çoklukta bir şeyin hâsıl kılınmasında katkısı olmayan bir şey varsa o şey, o olmadan da hâsıl olur. Bu durumda katkısı olmayan şey ne bir illet ne de illetin bir cüzü olur.

Tümel şeyin ise, mutlak sıcaklık gibi, herhangi bir vecihle onun birçok illetinin olduğu söylenebilir. Fakat bu, mutlak tümelin âyanda gerçekleşiyor olması itibariyle olmadığı gibi, âyanda gerçekleşenin birçok kâmil illetinin olması itibariyle de değildir. Bilakis bu, tikellerinin gerçekleşmesi için bütünden bir şeyin tıpkı sıcaklık gibi başkasına değil ona dayanarak taayyün etmemesi sebebiyledir. Sıcaklığın tikellerinin bir seferinde hareket sebebiyle, başka bir seferinde ısı sebebiyle, diğerinde de ateşle temas sebebiyle gerçekleşmesi mümkündür.

Birçok şeyin tür itibariyle tek bir lâzımının olması mümkün olduğu gibi, tür itibariyle tek bir ayrık (*mufârik*) arazinin olması da mümkündür. Birçok şey itibarlar sebebiyle tek bir şeyin lâzımı olmayan arazilerdir. Bir şeyin, birliği itibariyle birçok lâzımının olduğu tasavvur edilmez. Tüm yönlerden tek olan bir illetin birçok malulünün olması doğru değildir. Bilakis fâilî illetin bir olması ve kabul edicilerinin farklı olması sebebiyle etkisinin farklı olması mümkündür. Bunun örneği güneş ve onun ışınları sebebiyle farklı renklerin hâsıl olması ve güneşin, çamaşır yıkayan kimse- nin yüzünü siyahlaştırırken elbisesini ağartmasıdır. Tıpkı sıcaktan dolayı ısınan ve soğuktan dolayı soğuyan bir cisim gibi, alıcı illetin bir olması ve fâillerin farklı olması sebebiyle etkilerinin farklı olması mümkündür. Yine, tıpkı bir marangozun farklı iradeler ve gerekçeler sebebiyle bir ahşaptan çeşitli şeyleri yapması gibi, fâile veya alıcıya eklenen farklı şeylerin bitiş- mesiyle etki farklı olduğu halde fâilin bir olması ve kabul edicinin de bir olması mümkündür.

Tabî müessir, etkisini kabul edecek şeyi bulduğunda ve bir engel de bulunmadığında, bu şeyde etki etmesi zorunludur. İradî müessirin, gerekli şeyler hazır ve gerekmeyen şeyler yokken kendisinde irade hâsıl olduğunda etkisi zorunlu olur. Bir şeye bağlı olan her şeyin dayandığı bu şey var olduğunda, bu şey sayesinde kendi varlığı da zorunlu olur.

فإن كان لكل واحد مدخل وتوقف عليه الشيء وما حصل به وحده، فهو جزء العلة والمجموع علة واحدة. وإن كان فيها ما لا مدخل له في تحصيل الشيء فحصل الشيء دونه، فليس بعلة ولا جزء علة.

وأما الأمر الكلّي كالحرارة المطلقة،^١ يجوز أن يقال بوجه ما أن لها عللاً^٢ كثيرة، لا بأن الكلّي المطلق يقع في الأعيان ولا بأن الواقع في الأعيان له علل كثيرة كاملة، بل لأنه لا يتعين لوقوع جزئياته واحد من الجملة^٣ موقوفاً عليه لا غير كالحرارة، فإنها يجوز أن يقع جزئيات منها بسبب الحركة، وأخرى بسبب الشعاع، وأخرى بسبب ملاقة النار.

ويجوز أن يكون للأشياء الكثيرة لازم واحد بالنوع وعرضي مفارق واحد أيضاً بالنوع، وأشياء كثيرة هي عرضية غير لازمة لشيء واحد أيضاً باعتبارات. وأما الشيء الواحد من حيث وحدته لا يتصور أن يكون له لوازم كثيرة، والعلّة الواحدة من جميع الوجوه لا يصح أن يكون لها معلولات كثيرة؛ بلى يجوز أن يكون العلة الفاعلية واحدة ويختلف الأثر باختلاف القوابل، مثاله الشمس وحصول الألوان المختلفة بشعاعها وتبييضها لثوب القصار وتسويدها لوجهه. ويجوز أن يكون العلة القابلية واحدة وتختلف الآثار فيها باختلاف الفاعلين كجسم واحد يتسخن من الحارّ ويتبرّد من البارد. ويجوز أن يكون الفاعل واحداً والقابل واحداً ويختلف الأثر باقتران أمور مختلفة تنضم إلى الفاعل أو القابل كنجار واحد يتخذ من خشب واحد أشياء مختلفة باختلاف الإرادات^٤ والدواعي.

والمؤثر الطبيعي إذا وجد القابل لأثره ولا عائق يجب^٥ أثره فيه. والمؤثر الإرادي أيضاً إذا حصلت معه الإرادة مع حضور ما ينبغي وانتفاء ما لا ينبغي يجب^٦ أثره. وكل ما لا يتوقف على غير شيء إذا وجد ذلك الشيء يجب^٧ وجوده به،

١ خ: ر: مطلقة.

٢ د: ط: علل.

٣ د: ط + يكون.

٤ خ: ر: لها.

٥ ط: يختلف.

٦ ل: الإرادة.

٧ خ: تحت.

٨ خ: تحت.

٩ خ: تحت.

Aksi halde varlığı başkasına dayanırdı. Oysa başkasına dayanmadığı farz edilmişti. İrade, yardımcı, gerekli bir şeyin varlığı veya gerekmeyen şeyin yokluğu gibi illet olmasını sağlayan cihetlere göre illet olması bakımından malulün varlığı illetle ilişkilidir. Bunların tümü hâsıl olduğunda malul zorunlu olur. Cüzlerin tümünün yokluğu veya bir kısmının yokluğu sebebiyle tümü yok olduğunda malul de yok olur. Tercih eden devamlı olduğunda tercih de devam eder. Eğer tercih edenin yokluğu devam ederse tercihin yokluğu devam eder.

Tercih edicinin [olmasının] ve engelin olmayışının nedenselliğe bir katkısı vardır. Zira illet terimiyle, şeyin varlığını gerektiren bir şey kastedilir. Bir engele sahip olan şeyin varlığı ancak engelin zevali ile gerekli olur. “Ça-
tının düşmesinin sebebi tabiatıdır, fakat bir mâni buna engel olmuştur.” denilecek olursa, düşmenin varlığı mücerret tabiat sebebiyle olmadığına ve tabiat hâsıl iken düşme de zorunlu olmadığına mâninin ilkin ortadan kalkması gerekir ki düşme gerçekleşsin. Dolayısıyla düşmenin zorunluluğu, tabiat ve [engelin] ortadan kalkması iledir. İlet ile kastedilen ancak gerçekleşmesiyle bir şeyin kesinlikle zorunlu olmasıdır. Öyle ki, tercih olmaksızın imkânî nispet tercihten devam etmez. “Şayet mâni olmazsa zorunlu kılan şey tabiattır.” denilecek olursa, bu zorunluluğun mâninin ortadan kalkmasına dayandığını kabul etmektir. Sen de bilirsin ki, suyun tabiatı bizâtihi soğukluğu gerektirmez. Zira soğukluk ancak tabiat itibariyle ve mâninin yokluğu sebebiyle gerekli olur. Bilmez misin ki üçgen zâtı gereği açılarını gerektirdiğinde zâtının yokluğu hariç hiçbir mâni, üç açının kendisine bitişmesine engel olamaz. Biz yokluğun şeye varlık verdiğini söylemiyoruz. Zira yokluğun bir zâtı yoktur. Bilakis biz şeyin varlığının yokluğuna ağır basmasını ve şeyin zorunluluğunun ancak onunla birlikte mâninin yokluğunun şartlı olduğu bir zât/varlık ile hâsıl olmasını kastediyoruz. Sebepliliğin kendisi itibarî bir vasıftır. Mâninin yokluğu ise zihinde bir mefhuma sahiptir. Zihin bir bütün halinde alır ve ona sebeplilikle hükmeder. Bu tartışma, yani onların “Mâninin yokluğunun sebepliliğe bir etkisi var mıdır, yok mudur?” sözü lafzîdir. Zorunluluğun hali düşünüldüğünde bu hal de açığa çıkar.

وإلا توقّف^١ على غيره وقد وُضع أنه ما توقّف على غيره. ووجود المعلول يتعلّق بالعلّة من حيث هي علّة^٢ على الجهات التي تكون بها علّة من إرادة أو معاون أو أمر ينبغي أو انتفاء أمر لا ينبغي. فإذا حصل الجميع فيجب، وإذا انتفى الجميع بانتفاء جميع الأجزاء أو انتفاء البعض فينتفي المعلول، وإن دام المرجّح دام الترجيح، وإن دام انتفاء المرجّح دام انتفاء الترجيح.

والمرجّح وزوال المانع له مدخل في العلّية، فإنّ العلّة يُعنى بها ما يجب به وجود الشيء، والشيء الذي له مانع لا يجب وجوده إلا بزوال المانع. وما يقال «إنّ السبب في هويّ السقف طبعه^٣ والمانع كان قد منعه»، فإذا لم يجب وجود الهويّ بمجرد الطبع وكانت الطبيعة حاصلةً وما وجب الهويّ فليس إلا أنّ المانع يجب أولاً أن يرتفع لهويّ، فوجوب^٤ الهويّ بالطبع والارتفاع. ولا يُعنى بالعلّة إلا ما يكون بتحقيقه وجوب الشيء بتهّ بحيث لا يبقى النسبة الإمكانية العريّة عن الترجيح.^٥ وما يقال «إنّ الموجب الطبع لولا المانع» اعتراف بأنّ الوجوب موقوف على ارتفاع المانع. وتعلم أنّ طبيعة^٦ الماء ليست^٧ مقتضية^٨ للبرد^٩ بذاتها إذ لا يجب البرد إلا بالطبيعة وزوال المانع. ألم تر أنّ المثلث لمّا كان موجباً لزواياه لذاته ما تأتّى لمانع أن يمنع لحوق الزوايا الثلاثة به إلا بإبطال ذاته. ولسنا نقول إنّ العدم يُعطى وجود شيء^{١٠} إذ العدم لا ذات له، بل نعني أن ترجّح وجود الشيء على عدمه^{١١} ووجوبه ما حصل إلا بذات مشروط معها عدم المانع. ونفس العلّية وصف اعتباري، وعدم المانع له مفهوم في الذهن، فيأخذ الذهن جملة^{١٢} ويحكم عليه بالعلّية. وهذا النزاع لفظي أي قولهم «إنّ زوال المانع له مدخل في العلّية أم لا». فإذا اعتبر حال الوجوب ينكشف الحال.

٨ د، ط، ل - طبيعة.
٩ ل + طبيعة.
١٠ د، ط: مقتضياً.
١١ خ، ر: للتبرّد.
١٢ خ: وجودي.
١٣ خ، ر - على عدمه.
١٤ د، ط: حملة.

١ ل: يتوقّف.
٢ د، ط، ل - علّة.
٣ د: لمنعه.
٤ د، ط: فإذا.
٥ خ: لهويّ.
٦ ل: فوجب.
٧ د، ط، ل: الترجّح.

“Mâni, bir şeyin yokluğunun illetidir.” sözünün bir neticesi yoktur. Zira yokluğun bir zâtı olmadığı gibi, onun için [bir şeyi] meydana getirme de söz konusu değildir. Bilakis yokluğun illeti, varlık illetinin yokluğudur. Yokluğun kendisi ise yapılmış (*makdûr*) bir şey olmadığı gibi, malul de değildir.

Fasıl: Gaye Konusunda Söylenenler

Şöyle demişlerdir: Gaye bazen sevinç ve zafer gibi fâilin kendisinde olur, bazen de kürsünün sûretinin varlığının ahşapta olması gibi fâilin dışında olur, bazen de tıpkı insanın başkasının rızası için bir şey yapması gibi üçüncü bir şeyde olur. Tesadüf/rastlantı [terimi] şöyle resmedilir: Tesadüf iradî, tabiî veya kasrî olan şeyin arazî gayesidir. Kasrî olan, tabiî olanda veya iradî olanda biter. Dolayısıyla tabiat ve irade, tesadüften önce gelir. Gaye bizzat olduğunda tesadüfî olan gaye, bilaraz olur. Dolayısıyla tabiî ve iradî şeyler bizzat gayedir. Oysa tesadüfî olanlar bilaraz gayedir. Bu nedenle mal almak için çarşıya çıkan bir kimsenin, alacaklı olduğu kişiyle daha önce onunla karşılaşacağını ve bunun için çarşıya çıkmış olduğunu bilmediği halde karşılaştığında alacağını tahsil etmesi tesadüf, [çarşıdan bir] mal alması ise zâtî bir gayedir. Tesadüfî sebep bazen, tıpkı kafayı yarıp da zâtî gayesi olan yere düşen taş gibi zâtî gayeye ulaşır. Tabiî gayeye kıyasla bu, zâtî sebep diye adlandırılır; arazî gayeye kıyasla tesadüfî sebep diye adlandırılır. Bazen zâtî gayeye ulaşılmaz, aksine atılan taşın kafayı yarıp orda durması gibi tesadüfî olanla yetinilir. Zâtî gayeye kıyasla bu, batıl diye adlandırılır.

Onlar şöyle demişlerdir: Düşünme (*reviyye*), gayenin şartlarından değildir. Zira düşünme, fiili gaye sahibi yapmaz bilakis gerçekleşmesi mümkün olan bazı cihetlerle fiili özelleştirebilir. Sanat melekeseine sahip olan kimseler, her vuruşunda düşünmeyen mahir ut sanatçısı gibidir. İrade ve düşünme olmadığı halde tabiatın birçok gayesi olur.

Onlar şöyle demişlerdir: Gaye bazen tahayyülde resmedilen sûretin kendisi olur ve tıpkı bulunduğu yeri yorgunluk sebebiyle başka bir yere tercih eden kimse gibi hareket orada sona erer. Bazen de gaye, tıpkı arkadaş ile buluşmak için bir mekâna yönelen kimse gibi hareketin sona erdiği şeyin kendisi olmaz.

وما يقال: «إنَّ المانع علّةُ عدم الشيء» لا حاصل^١ له، فإنَّ العدم لا ذات له فلا تحصيل له، بل علّةُ العدم عدمُ العلّةِ للوجود،^٢ والعدم ذاته ليس بمقدور ولا معلول.

فصل: فيما ذكر في الغاية

قالوا: الغاية قد تكون في نفس الفاعل كالفرح والغلبة، وقد تكون خارجَ الفاعل كوجود صورة الكرسي في الخشب، وقد تكون في ثالث كما يفعل الإنسان^٣ لرضاء غيره. ورُسم الاتفاقِ بأنّه غاية عرضيّة لأمر إرادي أو طبعي أو قسري، والقسريّ ينتهي إلى الطبعيّ أو إراديّ فالطبيعة والإرادة متقدّمة على الاتفاق. وإنّما يكون غايةً بالعرض إذا كانت غاية بالذات، فالأمور الطبيعيّة والإراديّة غايات بالذات، والاتفاقيّة غايات بالعرض. فالخارج^٤ إلى السوق لِشَرَى سِلْعَةٍ إذا لقي غريمه من دون أن كان قبل ذلك عارفاً بأنّه سيجده جاعلاً الخروجَ لأجله، فظفره بالغريم اتّفاق وشَرَى السلعة غاية ذاتيّة، والسبب الاتفاقيّ قد يتأدّى^٥ إلى غايته الذاتيّة كالحجر الهابط إذا شجّ ثمّ هبط إلى مَهْبِطِهِ^٦ الذي هو الغاية الذاتيّة، ويُسمّى بالقياس إلى الغاية الطبيعيّة سبباً ذاتيّاً وبالقياس إلى الغاية العرضيّة سبباً اتّفاقيّاً. وربّما لا يتأدّى إلى الغاية الذاتيّة، بل اقتصر على الاتفاقي كالحجر الهابط إذا شجّ ووقف، ويُسمّى بالقياس إلى الغاية الذاتيّة باطلاً.

قالوا: وليس من شرط الغاية الرويّة، فإنّ الرويّة لا تجعل الفعل ذا غاية، بل ربّما تخصّصه ببعض جهات جائزة الوقوع، وأصحاب ملكات الصناعات كالعوّاد الماهر لا يتفكّر في كلّ نَفْرة؛ وللطبيعة غايات مع عدم إرادة ورويّة.

قالوا: وقد تكون الغاية نفس ما ارُتُسم في التخيّل من الصورة وينتهي إليه الحركة كالذي اختار مقاماً بملاّلة^٧ عن مقام كان فيه. وقد تكون الغاية غير نفس^٨ ما ينتهي إليه الحركة كمَنْ^٩ يقصد مكاناً للقاء صديق.

٧ ل: يتأني.
٨ ل: مهبطه.
٩ د، ط: حائزة.
١٠ خ: للملاّلة؛ ر: للملاّلة؛ ل: لملاّله.
١١ خ، ر - نفس.
١٢ خ: لمن.

١ ل: لا حصل.
٢ د، ط، ل: علّة الوجود.
٣ د، ط، ل: إنسان.
٤ ل: علّة.
٥ ل: والاتفاقيات.
٦ د، ط: والخارج.

Onlar şöyle demişlerdir: Hareketin ilkesi sadece tahayyülî bir arzu olursa, tıpkı sakalla oynamada olduğu gibi amaçsızca yapılan bir şey olur. Eğer tahayyülî arzu, nefes alma veya hastanın hareketi gibi mizaç veya tabiatla birlikte olursa o “zaruri bir maksat” olarak adlandırılır. Eğer tahayyülî arzu düşünmeye muhtaç olmayan motive edici nefsanî bir meleke ile birlikte olursa o “alışkanlık/âdet” olarak adlandırılır. Eğer hareketin ilkesi tahayyülî bir arzu ve düşünme ise ve gayeye götüren bir şey olursa o abes olmaz. Bu şeylerin tümünde arzu ve tahayyül gerekir. Hatta sakalla oynayan, yanılan ve uyuyan kimse, lezzetin tahayyülünden veya iğrenç bir halin zevalinden uzak olmadan herhangi bir fiili yapar. Tahayyül bir şeydir, tahayyülün farkında olmak da bir şeydir, tahayyülü bu bilmenin hatırlamada devam etmesi ise başka bir şeydir. Dolayısıyla, hatırlamada korunmaması sebebiyle tahayyülün inkâr edilmesi gerekmez.

Onlar, bilaraz gayelerden biri olan zaruriyi üç kısma ayırmışlardır. Zaruri, [1] ya varlığı gerekli bir şeydir, hatta [bir şeyi] kesmesinin tamamlanması için demirin sert olması örneğinde olduğu gibi gaye, ona illet olarak var olur. [2] Ya varlığı gerekli bir şeydir, böylece gaye illetin lâzımı olarak var olur, demirin rengi gibi. [3] Ya da gayenin lâzımı bir şey olur, evliliğin yani üremenin gayesi olan çocuk sevgisi ve unsurlu hâdislerin, feleklerin hareketinden hâdis olması gibi; gerçi feleklerin hareketinin gayesi, üzerindeki [ayrık] şeylerdir.

Onlar şöyle demişlerdir: Ölüm, türün ve aynı zamanda nefsin nizamına fayda veren bir gayedir. Bu da zaruri kısmına dahildir.

Onlar şöyle demişlerdir: Türün fertlerinin sonsuz olması zâtî bir gaye değildir, bilakis örneğin gaye, insanın varlığıdır. Ancak bu, sonsuzluk yoluyla olması dışında imkânsız olduğunda sonsuz olan, zaruri kısmından ve onun ilk kısmından olur.

Onlar şöyle demişlerdir: Çoğunlukla olan şey tesadüf diye isimlendirilmez. Bir şey çoğunlukla gerçekleşmiyorsa onun gerçekleşmemesi bir mâniden dolayıdır. “Tesadüf” terimi ile tercih edici bir illetin varlığı gerekmeksizin bir şeyin gerçekleşmesi kastediliyorsa bu imkânsızdır.

قالوا: ومبدأ الحركة إن كان تشوّقاً تخيّلياً وحده فهو الجزاف كالعبث باللحية، وإن كان التشوّق التخيّلّي مع مزاج أو طبيعة مثل التنفّس أو حركة المريض يُسمّى قصداً ضرورياً، أو تخيل مع ملكة نفسانية داعية غير محوجة إلى رويّة يُسمّى عادةً. وإن كان مبدأ الحركة شوقاً تخيّلياً ورويّةً وتأدّى إلى الغاية فليس بعث. ولا بدّ في هذه الأشياء كلّها من شوق وتخيّل حتّى العبث باللحية والساهي والنائم يفعل فعلاً ما ولا يخلو عن تخيل لذّة أو زوال حالة مملولة. والتخيّل شيء والشعور بالتخيّل شيء، وبقاء ذلك الشعور بالتخيّل في الذكر شيء آخر. فلا ينبغي أن ينكر التخيّل لعدم انحفاظه في الذكر.

وقسموا الضروري الذي هو أحد الغايات بالعرض إلى ثلاثة أقسام: إمّا أمر لا بدّ من وجوده حتّى يُوجد^٢ الغاية على أنّه علّة لها مثل صلابة الحديد ليتّم القطع؛ وإمّا أمر لا بدّ من وجوده حتّى يُوجد الغاية على أنّه لازم للعلّة كالذكّة للحديد؛ وإمّا أمر لازم للغاية كحبّ الولد اللازم للغاية في التزوّج وهو التناسل وكحدوث الحوادث^٣ العنصريّة عن حركة الأفلاك وغاية الحركة الفلكيّة ما فوقها.

قالوا: والموت غاية نافعة لنظام النوع وللنفس أيضاً، وهو من القسم الضروريّ.

قالوا: وكون أشخاص النوع^٤ غير متناهية ليس بغاية ذاتيّة، بل الغاية وجود الإنسان مثلاً ولمّا امتنع إلّا على سبيل اللانهاية فاللانهاية^٥ من القسم الضروري ومن القسم الأوّل.

قالوا: والأكثرى لا يُسمّى اتّفاقاً وإذا لم يقع الأكثرى فإنّما يكون عدم^٦ وقوعه لمانع. والاتّفاق إذا عُنِيَ به وقوع الأمر^٧ من دون أن يجب وجوده بعلّة مرجّحة فهو محال،

١ خ، ر: فإن.

٢ د: أخذ؛ ل: آحاد.

٣ خ: يؤخذ.

٤ خ - علّة لها الغاية على أنّه.

٥ ل - الحادثات.

٦ د، ط: للنوع.

٧ ل: صار ما لا يتناهى.

٨ د، ط: ل: يكون لا.

٩ د، ط، ل: أمر.

Zorunlu olmayan şey var olmaz. Gâî illet, fâilî illetin varlık illeti değil, fâilî illetidir. Fâilî illet, gâî illetin varlık illetidir. Yoksa o gâî illetin sebebiiliğinin illeti değil bilakis zâtının illetidir. Hakikatte gâî illet, fâilin kendinde temessül eden, yani illet olan şeydir. Âyanda gerçekleşen ise fiilin malulüdür, illeti değildir.

Araştırma ve Derinleştirme:

Bunlar onların sözlerinin özetidir. Bunlar içinde doğru şeyler olduğu gibi tıpkı gayeyi fâilin kendisinde bulunan sevinç gibi bir şeye ve alıcıda bulunan şeye, insanın rızası gibi üçüncü bir şeye taksim etmeleri gibi hatalı şeyler ve taksimler de vardır. Son iki kısım hakikatte birinci kısım, yani fâilin kendisinde bulunan şeyle ortaklaşır. Zira binayı yapan ve bir fiille insanın rızasını kazanmaya çalışan kimse ancak kendisine dönük öncelikli bir talepten dolayı bunu yapar. Başka bir taksimde zikrettikleri şu şey de böyledir: Gaye bazen hareketin bitim noktasının kendisi olur, bazen de tıpkı daha önce zikrettiğimiz üzere başkasından bıkmaya sebebiyle veya bir arkadaşla buluşmak için bir mekâna yönelmede olduğu gibi başka bir şey olur. Şayet öncelik, insanın kendisine dönük sevinç talebi veya çıkar talebi yahut da farz edilen herhangi bir talep olmasaydı bunu yapmazdı. Bina yapan kimse kendine dönük bir çıkar ve istikrar için bina yapar, aksi halde yapmazdı. Gâî illet olarak yaptığı şeylerin tüm gayesi, kendisi için evla olan şeyin bizzat husûlüne dönüktür. Evet, evin ve benzerlerinin meydana gelişi gibi kabul edicideki sûret ve bundan başka şeyler fiilin nihayetidir ve bu nihayet anlamında olan bir gayedir. Uğruna bir şeyin talep edildiği en son şey olan gâî illet olması anlamındaki şey ise böyle değildir. Gaye hakkındaki sözün tamamlanması ileride gelecektir.

Fasıl: [Tek Bir Şeyin Eseri Tek Olur]

Bil ki tek bir şeyin eseri tek olur. Eğer tüm yönlerden bir olandan iki şey sâdır olursa iki şey arasında ya hakikat itibariyle ya da arazî olarak farklılık gerekir.

وما لا يجب لا يكون. والعلة الغائية هي علة فاعلية للعلة^١ الفاعلية، وليست علة لوجود العلة الفاعلية. والعلة الفاعلية علة لوجود العلة^٢ الغائية وليست علة لعلة العلة الغائية، بل هي علة لذاتها.^٣ والغائية بالحقيقة ما هي متمثلة في نفس الفاعل وهي التي تكون علة. وأما الواقع في الأعيان فهو معلول الفعل لا علته.

بحث وتحصيل:

هذا ملخص كلامهم، وفيه صحيح وفيه أمور وتقسيمات متزلزلة كتقسيمهم^٤ الغاية إلى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح، وإلى ما يكون في القابل، وإلى ما يكون في ثالث كرضاء إنسان.^٥ فإنَّ القسمين الآخرين في الحقيقة اشتركا في القسم الأول وهو ما يكون في نفس الفاعل، فإنَّ الباني^٦ لا يبنى والمحصل لرضاء إنسان بفعل لا يحصل إلا لطلب أولوية^٧ تعود إلى نفسه. وكذا ما ذكروا في التقسيم الآخر أنه^٨ قد يكون الغاية نفس ما ينتهي إليه الحركة، وقد يكون أمرا آخر كما ذكرنا من طلب مكان للملاحة عن غيره أو للقاء صديق. ولولا أولوية وطلب فرح أو انتفاع يعود إلى نفس الإنسان أو أي^٩ طالب يفرض ما فعل، والباني^{١٠} للاستقرار والانتفاع العائد إلى نفسه يبنى وإلا ما بنى. فجميع الغاية لما يفعله^{١١} علة غائية إنما هي عائدة إلى نفس حصول ما هو أولى له. بلى الصورة في القابل وغيرها من حصول الدار ونحوها هي نهاية الفعل وهي غاية^{١٢} بمعنى النهاية، أما^{١٣} بمعنى أن تكون هي العلة الغائية التي هي أقصى ما يُطلب الشيء لأجله فلا، وتتمة الكلام في الغاية ستأتي فيما بعد.

فصل: [في أنَّ الأمر الوجداني أثره وحداني]

واعلم أنَّ الأمر الوجداني أثره وحداني، فإنَّ الواحد من جميع الوجوه إن صدر عنه اثنان فلا بدَّ من اختلاف ما بين اثنيين إما بالحقيقة وإما بعرضي،

٨ خ: التقسيم الأجزائية.
٩ خ: إلى.
١٠ خ: والثاني.
١١ د، ط، ل: لفعله.
١٢ ل: علة.
١٣ د: وأما.

١ ل: لعلة العلة.
٢ د، ط، ل - العلة.
٣ ل: لذاته.
٤ خ: لتقسيمهم.
٥ خ، ر: الإنسان.
٦ خ، د: الثاني.
٧ خ: أو كونه.

Malul arazî olarak farklılaşırsa tek bir şey, ortak olmayan arazîyi ikisinde vermiş olur. Oysa tek bir şey her birinin zâtını ve her birinde bulunan arazîyi vermişti. Bu durumda ikisinin hakikati zaruri olarak birbirinden farklıdır. Özetle ondan hakikati farklı iki şeyin sâdır olması gerekir, her ne kadar hakikatin farklılığı ancak iki ortak temyiz edicide veya özelleştiren ve özelleşen şeyde olsa da. Gereken şey farklı olduğunda gereklilik (*iktiza*) de farklı olur. Gereklilik farklı olduğunda gerektirme ciheti farklı olur. Durum böyle olduğunda onun zâtında iki cihet farklı olur. Oysa o bir kabul edilmişti. Dolayısıyla bu imkânsızdır. Burada zikredilen şeylerden biri de ikisinden birinin gerektirmesinin diğerinin gerektirmesinden başka olmasıdır. Nasıl olur da tek bir cihetle birini gerektirir de diğerini gerektirmez? Belki de birçok iradeye ayrılmayan tek bir iradeyle birçok fiili yapmanın mümkün olmadığını düşünmen senin için mümkündür. Nasıl olur da tek bir maddede ortak şartlarla birlikte bir fâilin, bir fiili ve bu fiilden farklı bir fiili yapması mümkün olsun!

وإذا اختلف المعلول بالعرضي فيكون هو قد أفاد العرضي الغير المتفق في الاثنين، وقد أفاد ذات كل واحد والعرضي الذي فيه، وهما بالضرورة مختلفا الحقيقة، ففي الجملة لا بد وأن يصدر منه مختلفا الحقيقة، وإن لم يكن اختلاف الحقيقة إلا في مميزي المشتركين أو المخصص والمخصص. وإذا اختلف المقتضى اختلف الاقتضاء، وإذا اختلف الاقتضاء اختلفت^١ جهة الاقتضاء؛ وإذا كان كذا اختلف في ذاته جهتان، وقد كان وحدانيًا، هذا محال. ومما يذكر هاهنا أن اقتضاء أحدهما غير اقتضاء الآخر، فكيف يكون بجهة واحدة يقتضي شيئًا ولا يقتضيه. وربما يمكنك أن تستبصر أنك بإرادة واحدة لا تتفرغ إلى إرادات كثيرة لا يمكن أن تفعل أفعال كثيرة، كيف والفاعل الواحد في مادة واحدة بشروط متفقة لا يجوز أن يفعل فعلًا وخلاف ذلك الفعل.

١ خ، ر: فإذا.

٢ د، ط، ل: اختلف.

DÖRDÜNCÜ MEŞRA‘

ZORUNLU VARLIĞA İŞARET

Fasıl: [Bu Bahisten Önce Ele Alınan Meseleler]

Mevcudun kısımlardan biri de zorunlu ve mümkündür. Mümkünün varlığı zâtı gereği yokluğuna baskın olmadığı için bir tercih ediciye muhtaçtır. Onun varlığı zâtı sebebiyle [yokluğuna] baskın olsaydı, bu durumda onun baskın oluşu zâtı gereği zorunlu olur, böylece zâtı sebebiyle Zorunlu Varlık olurdu; yokluğun durumu da böyledir. Zorunlu Varlığın var olması gereklidir. Zira mevcutlar hâsıl olmuştur. Eğer mevcutlar zorunlu farz edilirse zorunlunun kabulü gerçekleşmiş olur. Eğer mevcutlar mümkün farz edilirse bu durumda onlar bir tercih ediciye ihtiyaç duyar ve mümkünlerin her biri mümkün olur. Böylelikle tümü mümkün olur. Bu, şu gerekçelerden dolayı değildir: [1] Bütünün hükmü her birinin hükmüne dayandığı için. [2] Bu kadarıyla yetinildiği için. [3] Her birinin hükmünün tümüne geçişli olduğu zannedildiği için. [Bilakis asıl gerekçe şudur:] Toplam, teklerin malulüdür. İletler mümkün olduğunda malul mümkün olmaya daha layık olur. Bütün, tercih ediciye muhtaç bir mümkün olduğunda onun tercih edicisi mümkün olmaz. Aksi halde tercih edici de bütünden biri olurdu. Şu halde tercih edicinin mümkün olmayan bir şey olması gerekir. Tercih edici imkânsız bir şey olmayınca onun varlığının bizâtihi zorunlu olması gerekir. Durum böyle olunca o illetlerin kendisinde son bulduğu bir şeydir. Zira onun bir illeti olsaydı, o zorunlu değil mümkün olurdu. Dolayısıyla illetlerin sonlu olduğu bununla açıklık kazanır. Bu yöntemle yalnız yükselme yönünde illetler ve maluller silsilesinin sonlu olduğu açığa çıkar. İniş yönünde ise, bu ortaya çıkmaz; aksine tekleri bir araya gelen ve birbirini gerektiren silsilenin sonlu oluşuna ilişkin daha önce işaret ettiğimiz bazı burhanlara müracaat etmeye ihtiyaç vardır.

[Zorunlu Varlığın İspatındaki Yöntemler]:

Zorunlu varlığın (*el-vücûdu'l-vâcibî*) ispatında iki yöntem vardır. Birinci yöntemle onun varlığı kanıtlanır, ardından onun birliği ispat edilir. [Diğer] yöntemle zorunlu varlığın bir olmasının gerektiği ispat edilir,

المشعر الرابع

في الإشارة إلى واجب الوجود^١

فصل: ^٢ [في مباحث ممّا هو مذكور قبله]

وممّا ينقسم^٢ إليه الموجود الواجب والممكن، والممكن لمّا كان لذاته لا يترجّح وجوده على عدمه فلا بدّ له من^٣ مرجّح، ولو ترجّح بذاته فكان ترجّحه واجباً لذاته فكان واجب الوجود بذاته وكذا العدم. وواجب الوجود لا بدّ من وجوده، فإنّ الموجودات حاصلّة؛ فإنّ فُرِضت واجبةً فقد وقع الاعتراف بالواجب، وإن كانت ممكنةً فتحتاج إلى مرجّح، وكلّ واحد من^٤ الممكنات ممكن، فالمجموع ممكن لا بناءً في حكم الجميع على حكم كلّ واحد واقتصاراً على هذا القدر وزعمًا لا طرّاد حكم كلّ واحد في الكلّ، بل لأنّ المجموع معلول الآحاد؛ وإذا كانت العلل ممكنةً فالمعلول أولى بالإمكان. فالجميع إذا كان ممكنًا محتاجًا إلى مرجّح فليس^٥ مرجّحه بممكن، وإلاّ كان من تلك الجملة فيجب أن يكون غير ممكن. وإذا^٦ لم يمتنع يجب أن يكون واجب الوجود بذاته. وإذا كان كذا فهو منتهى العلل إذ لو كان له علّة لكان ممكنًا لا^٧ واجبًا فتبيّن^٨ به نهاية العلل. وبهذا الطريق يتبيّن نهاية سلسلة العلل والمعلولات، ولكن في طرف الصعود؛ أمّا^٩ في طرف النزول فلا يتبيّن به بل يحتاج إلى الرجوع إلى بعض براهين نهاية السلاسل المترتبة^{١٠} المجتمعمة الآحاد ممّا أشرنا إليه في ما سبق.

[في طرق إثبات الوجود الواجبي]

وفي إثبات الوجود الواجبي طريقتان: ^{١١} طريقة يتبيّن بها وجوده ثمّ بعد ذلك يثبت وحدته، وطريقة يثبت بها أنّ واجب الوجود يجب أن يكون واحدًا،

٨ د، ط، ل: وإذ.

٩ ل: فيجب.

١٠ ل - لا.

١١ ل: فيبين.

١٢ د، ط: وأما.

١٣ د: المرتبة.

١٤ خ، ر: طريقان.

١ د، ط + والممكن.

٢ ل - المشعر الرابع فصل.

٣ ل: يقسم.

٤ د - من.

٥ خ، ر: مرجع ومجموع.

٦ ل: محتاج.

٧ ل: وليس.

ardından da [bu yöntemi kullananlar] cisimlerin ve onların unsurlarının (*hey'et*) çok olduğunu ispat ederler. Öyle ki bunların hiçbirisi zorunlu olmaz. Dolayısıyla onların mümkün olduğu ve zorunlu bir tercih ediciye veya zorunlu bir tercih edicide son bulan bir şeye ihtiyaç duydukları açığa çıkar.

Yöntemlerden biri cismanî âlemin imkânını ispat etmektir. Türsel cisimlerde bulunan terkip açıktır. Araştırmacı ister cismin en basiti olan heyulayı kabul etsin ister etmesin, ister Meşşâîlere özgü olan sûreti kabul etsin ister etmesin, bu açıktır. Zira cisimlere ilave unsurların varlığını -ki cisimler bunlarla ayrışır ve açığa çıkar- kabul etmesi gereklidir. Bu heyetlerin varlığı zâtla- rı sebebiyle zorunlu değildir. Aksi halde onlar bir taşıyıcıya/konuya muhtaç olmazdı. Cisim de zâtı gereği onları gerektirmez. Aksi halde cisimler birbi- rine benzerlerdi. Cisimler de bir şekilde temyiz edicilere ihtiyaç duyar. Şöyle ki, cisim Meşşâîlerin yöntemine göre suretlere, onların dışındakilerinin [yani İşrâkîlerin] yöntemine göre ise hangisi olursa olsun temyiz edici heyetlerin tümüne ihtiyaç duyar. Kaidelerin tümüne göre cisimler çokluk hususunda varlığı zorunlu olmayan aksine mümkün olan bir temyiz ediciye ihtiyaç du- yarlar. Şayet [cisimler için] temyiz edici bulunmasaydı tek bir cismin zâtı mümkün olurdu. Çokluğun altında gerçekleşen zâtların çokluğunu belirle- yen, onların varlıklarının da belirleyicisi olur. Zira çokluk olmasaydı hiçbirini- nin zâtı mümkün olmazdı. Şayet çokluğun belirleyicisi olmasaydı tekler de belirlenmiş olmazdı. Cisimlerin ve heyetlerin varlığı mümkün olduğunda -ki bu ikisinden her biri diğerini tercih ediyor değildir, aksi halde bir şeyin kendisinden önce gelen şeyden ve kendisinden önce gelmesi gerekirdi ki bu da imkânsızdır- onların mümkün oluşu bir tercih ediciye ihtiyaç duyar ve tercih edicinin Zorunlu Varlıkta son bulması gereklidir.

İkinci yöntem hareketlerden yola çıkarak yapılan çıkarımdır. Bilindiği üzere hareketli şey kendi hareketini gerektirmez. Bilakis bir hareket ettirici- ye muhtaçtır. Felek cisimlerinin hareketlerinin tabîî değil nefsanî olduğu ve hareketi başlatan şeyin nefis olduğu, dolayısıyla hareketlinin bir gayesi olma- sı gerektiği açıklanmıştı. Feleklerin gayelerinin altlarındaki şeyler olmadığı gibi, birbiriyle ilgili bir hal de olmadığı açıklandığı vakit -zira açıklandığı üzere onların gayeleri, altlarındaki veya üzerlerindeki cisimler olmadığı gibi,

ثم بعد ذلك يثبتون^١ أنَّ الأجسام وهيئاتها كثيرة فليس شيء منها واجبًا، فتعيّن إمكانها واحتياجها إلى مرجّح واجبي أو ما ينتهي إلى المرجّح الواجبي.

فمن الطرائق إثبات إمكان العالم الجسماني، وإنَّ الأجسام النوعيّة التركيب فيها ظاهر سواء اعترف الباحث بهيولى هي أبسط من الجسم أو لم يعترف، وسواء اعترف بالصور^٢ التي تختصّ بالمشائين أو لم يعترف، فإنّه لا بدّ له من الاعتراف بوجود هيئات زائدة على الأجسام بها امتازت الأجسام وتعيّنت. وإنّ تلك الهيئات ليست واجبة الوجود بذاتها، وإلاّ ما^٣ افتقرت إلى موضوع، وأنّه ليس يقتضيها الجسم لذاته وإلاّ تشابهت.^٤ والأجسام أيضًا مفتقرة إلى مميزات ضربًا من الافتقار: أمّا على طريقة المشائين فالإلى الصور، وأمّا على طريقة غيرهم فجميع الهيئات المميّزة كيف كانت. وعلى جميع القواعد يلزم أن تكون الأجسام المفتقرة في كثرتها إلى مميز ليست واجبة^٥ الوجود، بل هي ممكنة؛ ولولا المميز^٦ ما صحّ إلّا ذات واحدة منها.^٨ فالذوات الواقعة تحت الكثرة مُقرّرة كثرتها مُقرّرة وجودها إذ لولا الكثرة ما صحّ ذات^٩ كلّ واحد منها، ولولا مُقرّرة الكثرة ما تقرّرت الأحاد. فإذا كانت الأجسام وهيئاتها ممكنة الوجود وليس كلّ واحد منهما مرجّحًا للآخر،^{١٠} وإلاّ لزم تقدّم الشيء على ما يتقدّم^{١١} على نفسه وعلى نفسه وهو محال؛ فإمكانها^{١٢} يحوج^{١٣} إلى مرجّح، ولا بدّ من الانتهاء إلى واجب الوجود.

والطريقة الثانية استدلالية من الحركات. وقد علّم أنّ المتحرّك لا يُوجب حركة نفسه^{١٤} بل يحتاج إلى محرّك، والأجسام الفلكيّة تبين أنّ حركاتها نفسانيّة لا طبيعيّة والمباشر للحركة نفس، ولا بدّ له من غاية. وإذا بيّن أنّه ليس^{١٥} غايته ما تحتها ولا حال لبعضها مع بعض - وإذ ليست الأجسام^{١٦} التي تحتها أو فوقها

١ د، ط، ل: يبينون.

٢ د: بالصورة.

٣ خ، ر: لما.

٤ خ، ر: لتشابهت.

٥ ل + هي.

٦ د، ط: واجب.

٧ ل: مميز.

٨ خ: فيها.

٩ د: ذوات.

١٠ ل: مرجح الآخر.

١١ خ، ر: تقدّم.

١٢ خ، ر: وإمكانها.

١٣ د، ط: محوج.

١٤ ل - نفسه.

١٥ د، ط، ل: ليست.

١٦ ل: للأجسام.

yine altlarındaki ve üzerlerindeki nefisler de değildir- onların gayelerinin cisimsiz bir şey olduğu ve maddeyle bir alakalarının olmadığı açığa çıkar. Bu şeyin varlığı eğer zorunlu ise o istenendir. Eğer mümkün ise bir tercih ediciye ihtiyaç duyulur ve bu bizâtihi Zorunlu Varlıkta son bulur. İstenen şey de odur. İlk bakışta bu yöntem diğer yöntemlere tercih edilir. Sağlam fitrat, diğerlerinin durumunu incelerken bu yöntemi Meşşâilerin diğer yöntemlerine tercih eder. Zira onlarda sezgisel bir karışıklık vardır. Hareket yöntemi Aristoteles'in itimat ettiği bir yöntemdir. Yok olan şeylerin mümkün olduğu, unsurlu şeylerin semavî şeylerden etkilendiği ve mevcudatın birbirine eşit olmadığı açıktır. Zira semavî cisimler unsurlu şeylere hükmeder. Gezegenler gökteki şeylerin en değerlisidir. Güneş semavî şeylerin en açığı ve en üstünüdür. Aklı kıt kimselerin varlığı hakkında tereddüt ettikleri şeyler, semavî şeyler hakkındaki hataları nedeniyedir. Bu yöntem semavî şeylerin en yüce gaye olmasını nefyeder ve onların ötesinde, onlardan daha yetkin bir şeyi ispat eder ki, bu şey onların doğrudan ve değişme yoluyla değil bilakis aşk ve nur verme yoluyla hareket ettiricisidir. Dolayısıyla bu hareketler onların bu şüphelerini ortadan kaldırır.

Müteahhirûnun tarzına yakın şeylerden biri de onların, varlığı mâhiyete ilave olan şeyin malul olması gerektiğini ispat etmeleridir. Zira varlık zâtında zorunlu olsaydı başkasının mâhiyetine ârız olmazdı. Her arazî şey ya üçgenin iç açısı gibi mâhiyetle ya da haricî bir şeyle gerekçelendirilir. Kısaca varlık zâtı itibariyle zorunlu değildir. Aksi halde başkasına ârız olmazdı.

Onlar demişlerdir ki, mâhiyetin kendi varlığına illet olması mümkün değildir. Zira bu mâhiyetin varlıktan önce mevcut olmasını gerektirir. Çünkü illetin varlık itibariyle malulden önce gelmesi gerekir. Oysa mâhiyetin, varlık itibariyle, varlıktan önce gelmesi imkânsızdır. Cisimlerin ve arazlarının varlığı, mâhiyete ilave olduğu ve varlığı mâhiyetine ilave olan her şey de mümkün olduğunda cisimlerin ve arazların tümü mümkün olur. Dolayısıyla bunlar varlıklarında zorunlu varlığa ihtiyaç duyar.

ولا لِنَفُوسٍ^١ ما تحتها أو فوقها على ما تبين^٢ - فتعين^٣ أن تكون لأمر غير جسماني ولا ذي علاقة مع المادة، فإن وجب^٤ وجوده فهو المراد، وإن أمكن فيحتاج إلى مرجح وينتهي إلى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب. وهذه الطريقة في أول النظر يترجح عليها غيرها من الطرائق، والفطرة السليمة عند استقصاء حال غيرها يختارها على باقي طرائق المشائين لأن فيها شوباً حدسياً^٥، وهي التي اعتمدها أرسطاطاليس. فإن الأمور الزائلة إمكانها ظاهر وانفعال العنصريّات عن الأمور السماويّة، وليست الموجودات متكافئة؛ فإن الأجرام السماويّة قاهرة للعنصريّات، والكواكب أشرف ما في السماء، والشمس أظهر وأقهر ما في السماويّات^٦. وما وقع توهّم القاصرين إلّا بحسب الغلط في السماويّات^٧، وهذه الطريقة تنفي^٨ كونها الغاية الأقصى وتثبت وراءها ما هو أكمل منها، وهو محرّك لها لا^٩ على سبيل مباشرة وتغيّر، بل على سبيل عشق وإمداد نور، فرفعت الحركات هذا التوهّم.

ومن المسالك القريبة التي للمتأخرين أنّهم يثبتون أنّ الذي وجوده زائد^{١٠} على الماهيّة يجب أن يكون معلولاً، لأنّ الوجود لو كان واجباً في ذاته^{١١} ما عرض لماهيّة غيره، وكلّ عرضي معلّل إمّا بالماهيّة كالزوايا الثلاثة للمثلث وإمّا بخارج، وبالجمله^{١٢} لا يجب بذاته^{١٣} وإلّا ما كان عارضاً لغيره.

قالو: ولا يمكن أن تكون الماهيّة علّة لوجود نفسها، فإنّه يلزم أن تكون قبل الوجود موجودة لأنّه يلزم أن يكون العلّة متقدّمة على المعلول بالوجود، وتقدّم الماهيّة على الوجود بالوجود ممتنع. ولمّا كانت الأجسام وأعراضها وجودها زائداً^{١٤} على الماهيّة وكلّ ما وجوده^{١٥} زائد على الماهيّة فهو ممكن، فجميع الأجسام والأعراض ممكنة، فيحتاج في وجودها إلى واجب الوجود.

٩ ل - لا .
١٠ ل: زائداً .
١١ خ، ر: واجبا لذاته .
١٢ د، ط، ل: وفي الجملة .
١٣ هـ: في ذاته .
١٤ د، ط: زائد .
١٥ ل: وجده .

١ ل: النفوس .
٢ خ: بين .
٣ ط، ل: فيتعين .
٤ خ: وجبت .
٥ خ: شونا حدسياً؛ ط: شوب حدسي .
٦ خ، ر: السماوات .
٧ ل: السماوات .
٨ د: يبقى .

Zorunlu varlığın inniyyeti, mâhiyetidir. Aksi halde varlığı mâhiyetine ilave olsaydı, o [zorunlu değil] mümkün olurdu. Dahası, onlar varlığı mâhiyeti olan bir şeyin sayıca çoğalmayacağını ispat ederler. Zira iki şeyin varlığı mâhiyeti ile aynı olsaydı hakikat itibariyle bu ikisi farklı olmazdı. Zira bu ikisinin hakikati -ki o da saf/mutlak varlıktır- birdir ve mâhiyetin lâzımı bu ikisinde farklı olmaz. Bu durumda da bu sebeple ayırışma gerçekleşmez. Lâzım olmayan arazî ise bu ikisinden birinin mâhiyetinin iktizası değildir. Aksi halde her ikisinde de ortak bir lâzım olurdu. Bu durumda onları özelleştiren haricî bir tahsis edici gerekli olur ve hüviyeti bu tahsisle taayyün ederdi. Böylelikle o mümkün olurdu. Bu ikisi böyle olduğunda her ikisi de mümkün olur ve böylece ikisi de bir tercih ediciye muhtaç olurdu. Oysa biz her ikisini de zorunlu farz etmiştik. Bu ise imkânsızdır. Bu yolla âlemin mümkün olduğu ve bizâtihi zorunlu varlığın tek olduğu açıklık kazanır.

Araştırma ve Sorundan Çıkış:

Bu husus, “Mâhiyetlere ilave olan varlığın âyanda bir sûreti vardır.” önermesi ispatlandığında tutarlı olur. Zira “Varlık mâhiyete ilave olursa o zâtında zorunlu olmaz; eğer ilave değilse başkasıyla kâim olmaz, mâhiyet kendi varlığını gerektirmez.” sözü, önceki önermeye dayanır. Varlığın itibarî bir şey olarak alınmasına gelince, varlığın âyanda hüviyeti yoktur. Dolayısıyla onun âyanda bir illeti de yoktur. Şu halde [onların] bu yöntemi sabit olmaz. Dahası onun “Arazî varlık, bizâtihi zorunlu olsaydı mâhiyete ârız olmazdı.” şeklindeki sözü hakkında “Niçin mâhiyete ârız olmaz dedin?” denildiğinde o şöyle cevap verir: “Zira arazî varlık mâhiyete ârız olursa bu durumda kâimliği mâhiyetle olur.” “Kâimliğinin mâhiyetle olmasının” manası “Varlığın varlığı mâhiyettedir.” demektir. Dolayısıyla bunda varlığın kâimliğinin yani varlığının söz konusu olduğuna dair bir kabul vardır ve bu imkânsız silsileye yol açar.

Bu yöntemi bundan daha açık takrir etmek isteyen kimse şöyle diyebilir: Varlık mâhiyete ilave olursa mâhiyet, zikredilen özette geçtiği üzere, bir kategorinin altında gerçekleşir. Varsayalım arazlar herhangi bir kategoriyle sınırlanmamış olsun. Onlar, sayıları malum olsun meçhul olsun, başkasıyla kâim olmayacaklar mı? Her kategoride ortaklık tasavvur edilmeyecek mi?

وواجب الوجود إنَّيَّته ماهيَّته^١، وإلاَّ إن زاد وجوده على ماهيَّته لكان ممكناً. ثمَّ يثبتون أنَّ الذي وجوده ماهيَّته^٢ لا يتعدَّد، فإنَّه إن كان شيئان وجودهما عين الماهية فلا يختلفان بالحقيقة؛ فإنَّ حقيقتيهما واحدة وهي الوجود المحض ولازم الماهية لا يختلف فيهما^٣ فلا يقع الامتياز به.^٤ والعرضيُّ الغير اللازم ليس اقتضاءً لماهية واحد منهما^٥، وإلاَّ كان لازماً متفقاً في كليهما، فلا بدَّ من مخصَّص خارج عنه تخصَّصه^٦ به ويتعيَّن هويُّه بذلك التخصيص^٧، فيكون ممكناً. وإذا كان كلاهما كذا فكلاهما ممكن، فيحتاجان^٨ إلى مرجِّح وقد فرضنا^٩ واجبين، هذا محال. فبهذه الطريقة تبين^{١٠} إمكان العالم ووحداًية واجب الوجود بذاته.

بحث وتخلُّص:

وهذا^{١١} إنَّما يتمشَّى إذا ثبت أنَّ الوجود الزائد على الماهيات له صورة في الأعيان ليُبنى عليه الكلام من أنَّه إذا^{١٢} كان زائداً ليس بواجب في ذاته وإلاَّ ما قام بغيره، والماهية لا تكون مُوجبة لوجود نفسها. وأمَّا إذا أخذ الوجود أمراً^{١٣} اعتبارياً فلا هوية له في الأعيان، فلا علَّة له في الأعيان، فلا يتقرَّر هذه^{١٤} الطريقة. ثمَّ قوله «إنَّ الوجود العرضيَّ لو كان واجباً بذاته ما عرض للماهية» فإذا قيل: «لِمَ قلت إنَّه لا يعرض للماهية؟» فيقول: «لأنَّه إذا عرض فيكون قيامه بالماهية»، ومعنى قيامه بالماهية أنَّ الوجود وجوده في الماهية، ففيه اعتراف ما بأنَّ للوجود قياماً أي وجوداً^{١٥} ويؤدِّي إلى السلسلة الممتنعة.^{١٦}

ومن أراد أن يقرَّر هذه الطريقة أقرب من هذا ربَّما يتأتَّى له أن يقول: إنَّ الوجود إذا كان زائداً على الماهية يقع الماهية تحت مقولة على ما سبق من الحصر المذكور. وهب^{١٧} أنَّ الأعراض لا تنحصر في مقولة، أليست^{١٨} قائمة بغيرها على أيَّ عدد كان معلوم أو مجهول، وكلَّ مقولة يُتصوَّر الشركة فيها.

١١ د، ط، ل: يتبين.
١٢ د، ط، ل: وهذه.
١٣ د: إن.
١٤ ل - أمراً.
١٥ د: وهذه.
١٦ د، ل: قيام أي وجود.
١٧ خ، ر: التسلسل الممتنع.
١٨ خ: وثبت.
١٩ خ: النسب.

١ خ: ماهية.
٢ خ: ماهية.
٣ ل: فيها.
٤ ل - به.
٥ ل: مقتضى.
٦ خ، ر: منها.
٧ ل: مخصَّصه.
٨ خ، ر: التخصُّص.
٩ ل: محتاجان.
١٠ ل: فرضاً.

Dahası, araz kategorilerinin kâimliği başkası ile değil midir? Cevherler ise tahsis edicilere muhtaçtır veya [cevherlerin] bir kısmı tahsis edicilere muhtaçtır. Cinsin altında yer alan şeyler hakkında imkân doğru olduğunda tabiatı sebebiyle cins hakkında da imkân doğru olur. Zira cinsin tabiatı hakkında imkân, imkânsız olsaydı -ki, cinsin tabiatı hakkında imkânsız olan şey, türün tabiatı hakkında da imkânsız olur- bu türden bir mümkün asla tasavvur edilmezdi. Eğer cinslik tabiatı, itibarî olarak alınırса canlılığı itibarî olarak alan nezdinde canlılık hakkında taş olmak imkânsız olduğu için onun altında yer alan türler hakkında da [taş olmak] imkânsız olur. Cins hakkında imkânsız olan ve yine zorunlu olan bir şey, zihnî olması sebebiyle ârız olmasından dolayı değil tabiatından dolayı böyle olduğunda, bu türler için de geçerli olur. Araz kategorileri ve cevher kategorisinin altında yer alan türler başka şeylere [yani arazlar cevhere, cevherler de özelleştiricilere] muhtaç olduğunda ve imkân cevher kategorisinin altında gerçekleşenlerin bir kısmı, geri kalan kategorilerin tamamı için gerekli olduğunda, şayet Zorunlu Varlık herhangi bir kategorinin altında gerçekleşmiş olsaydı bu durumda cins itibariyle O'nda imkânlık ciheti gerekli olurdu. Dolayısıyla O, zorunlu değil, mümkün olurdu. Oysa bu imkânsızdır. Zorunlu Varlık herhangi bir kategorinin altında yer almadığı için O'nun bir mâhiyet ve varlığa sahip olması gerekli değildir. Bilakis O'nun varlığı, mâhiyeti olmalıdır. Oysa cisimlerin ve heyetlerin tümü böyle değildir. Zira onların varlıkları mâhiyete ilavedir. Onların varlıkları itibar olarak alınırса varlığa ilave olan bu mâhiyetler, varlık ister itibarî olsun ister olmasın, tüm kategorilerin özellikle de zikrettiğimiz şeylerle sınırlanan kategorilerin cinsi hakkında imkânın doğru olması sebebiyle mümkün olur ve bir tercih ediciye ihtiyaç duyar. Zorunlu varlığa gelince, Meşşâîlerin meşhur yöntemine göre O'nun mâhiyeti, varlıktır. Varlık da ister itibarî olsun ister itibarî olmasın, başkası için bir sıfattır. Dolayısıyla Zorunlu Varlık kendinde bir mâhiyete sahip olur. Bu durumda varlık itibarî olsun veya olmasın hüviyetin aynı olan varlık, ancak onun için söz konusu olur. İtibarları kabul edenlerin yöntemine göre ondan başka âyanda hâsıl olmuş bir varlık yoktur.

ثم مقولات الأعراض قيامها بغيرها، وأمّا الجواهر فمحتاجة إلى المخصّصات أو أنّ بعضها يحتاج^١ إلى المخصّصات. وإذا صحّ الإمكان على ما تحت الجنس^٢ صحّ على الجنس لطبيعته، إذ لو امتنع الإمكان على طبيعة الجنس - وما يمتنع على طبيعة الجنس يمتنع على طبيعة النوع^٣ - فكان لا يتصوّر ممكن من ذلك النوع^٤ وإن أخذت الطبيعة الجنسية أيضًا اعتباريّة، فإنّ الحيوانيّة عند من يأخذها اعتباريّة لمّا استحال عليها الحجرية تستحيل على الأنواع التي تحتها. والممتنع على الجنس وكذا الواجب عليه إذا كان للطبيعة لا لأجل عروض بسبب كونه ذهنيًا يتعدّى إلى الأنواع. فإذا احتاجت مقولات من الأعراض وأنواع تحت مقولة الجوهر إلى غيرها ولزم الإمكان على بعض ما يقع تحت الجوهر وعلى جميع المقولات الباقية، فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة للزم^٥ فيه جهة إمكانيّة باعتبار الجنس، فما^٦ كان واجبًا بل كان ممكنًا، وهو محال. وإذا لم يدخل تحت مقولة فلا ينبغي أن يكون له ماهيّة ووجود، بل يجب أن يكون وجوده ماهيّة^٧. والأجسام كلّها وهيئاتها ليست كذا، فإنّ وجوداتها زائدة على الماهيّة؛ وإن أخذت أيضًا اعتبارات، فتلك الماهيّات الزائدة على الوجود سواء كان الوجود اعتباريًا أو غير اعتباري ممكنة لصحة^٨ الإمكان على الجنس من المقولات كلّها سيّما على الحصر الذي ذكرناه ويحتاج إلى مرجّح. وأمّا واجب الوجود فماهيّة^٩ على الطريقة المشهورة للمشائين هي^{١٠} الوجود، فالذي هو صفة اعتباريّة أو غير اعتباريّة لغيره فهو له ماهيّة في نفسه، فلا وجود عين الهويّة لغيره إلّا له كان الوجود اعتباريًا أو غير اعتباري، ولا وجود متحصّل في الأعيان إلّا هو على طريقة أصحاب الاعتبارات.

١ د، ط، ل: محتاج.

٢ د، ط، ل: جنس.

٣ ل: إذ لو امتنع على الجنس لامتنع على طبيعة النوع.

٤ ل: عن ذلك الجنس.

٥ د: للزوم.

٦ د: فيما.

٧ ل: ماهيّة.

٨ ل: بصحة.

٩ ل: فهو ماهيته.

١٠ د، ط، ل: هو.

Bu kaide kesinleştiğinde buradan hareketle varlıkta ikisi de Zorunlu Varlık olan iki şeyin olmadığı ispat edilir. Zira varlık her ikisinin mâhiyetiyle aynı olduğunda ve türün lâzımı ortakken ve uzak araz, haricî bir tahsis ediciyi gerektirirken bu iki zorunludan her birinin bir şeyle kendisini özelleştirmesi doğru olmadığına birinin özelleşmesi diğerinin özelleşmesinden önce olur; [veya] iki zorunludan her biri diğerini bir şeyle özelleştirmede her birinin özelleşmesi tahsis edicinin özelleştirmesinden önce olur. Dolayısıyla varlığın taayyünü kendi taayyününden önce olur. Oysa bu imkânsızdır. [Yine, bu kaide kesinleştiğinde] daha önce zikredilen yönleme göre mâhiyeti ortak olan iki zorunlu arasında kemâl ve noksanlık itibarıyla bir ayrışma farz etmek geçerli değildir. Zira ortak mâhiyet için eğer kemâl bir sebebe bağlı değilse, o mâhiyetin, fâil, alıcı veya tahsis edici olarak tertip edilen herhangi bir illet sebebiyle eksik olarak gerçekleşmesi gerekir. Dolayısıyla zorunlu ancak kâmil/tam olandır; diğeri ise mümkün olur. İşte bu zorunlu varlığın varlık ve birliğine dair açık bir delildir.

Zorunlu varlığın birliği hakkında uzun uzadıya kitaplarda zikredilen delile gelince bunun özeti şudur: Şayet iki zorunlu olsaydı tüm yönlerden ortak olmaları mümkün olmazdı. Aksi halde bir olurlardı. İkisinin tüm yönlerden ayrı olması da söz konusu olmazdı. Zira bu ikisi varlığın zorunlu olmasında ortaktır. Eğer bu ikisi bir yönden ortaklaşıp diğer bir yönden ayrılırlarsa bu durumda ortaklığı sağlayan şey, ayırt ediciye dayanmış olur ve kendinde mümkün olur. Bu delil, ancak varlığın Zorunlu Varlık için itibarî olması ve mâhiyete ilave olması doğru olmadığı ortaya çıktığında geçerlidir. Eğer yukarıda bahsedilen durum ortaya çıkmazsa bir kimse şunu diyebilir: Bu ikisi, âyanda varlığı olmayan itibarî varlığın zorunluluğunda ortaklaşır. Dolayısıyla bu varlık illete muhtaç şeylerden biri değildir.

Müteahhirûndan “el-Evvel’in mâhiyeti, varlığın zorunluluğundan daha üstündür. Dahası, o ismi bile olmayan bir mâhiyet olup bu mâhiyet akledildiğinde akılda varlığının zorunlu olduğu sonucu doğar.” şeklinde konuşan birinin sözünün tevil edilmesi gerekir. “el-Evvel’in mâhiyeti, varlığın zorunluluğundan daha üstün olup akılda bunun böyle olması gerekir.”

وإذا تقرّرت هذه القاعدة فيتأتى من هاهنا إثبات أن ليس في الوجود شيان هما واجباً الوجود، فإنّه إذا^١ كان الوجود نفس الماهية لهما، ولازم النوع يتفق والعارض الغريب يُوجب المخصّص الخارجيّ، ولا يصحّ أن يخصّص كلّ واحد منهما نفسه بشيء فيتقدّم تخصّصه على تخصّصه ولا أن يخصّص كلّ واحد منهما الآخر بشيء فيتقدّم تخصّص كلّ واحد على تخصّص مخصّصه فيتقدّم تعيينه^٢ على تعيين نفسه، وهو محال. ولا يتأتى أن يفرض بين واجبي الوجود المتّققي الماهية الامتياز بكمالية ونقص على الطريقة المذكورة من قبل، فإنّ الماهية المتّفقة إن كان الكمال لها ليس بعلة فيجب أن يكون وقوعها ناقصاً لعلّة من^٣ مرتبة فاعل أو قابل أو شيء من المخصّصات، فلا يكون واجب الوجود إلّا الكامل، والآخر ممكن فهذه حجة على الوجود والوحدة لواجب الوجود.

وأما الذي يطول في الكتب من البرهان على وحدة واجب الوجود وحاصله أنّه لو كان واجباً؛ ما صحّ الاشتراك من جميع الوجوه وإلاّ كانا واحداً، ولا الافتراق من جميع الوجوه فإنّهما اشتركا في وجوب الوجود، فإن اشتركا من^٤ وجه وافتراقاً من^٥ وجه فيصير الذي به الاشتراك متوقفاً على المميّز فيمكن في نفسه إنّما يتقرّر^٦ إذا بيّن أنّ الوجود لا يصحّ أن يكون اعتبارياً لواجب الوجود ولا زائداً على الماهية؛ وإن لم يتبيّن هذا فيقول القائل: يشتركان في وجوب الوجود، وهو اعتباري لا وجود له في الأعيان، فليس ممّا يحتاج إلى علة.

ومن يذكر من المتأخّرين: «إنّ ماهية الأوّل أعلى من وجوب الوجود، بل هي ماهية لا اسم لها إذا عُقلت يلزمها في العقل أنّها واجبة الوجود»، يجب أن يؤوّل كلامه فيكون قوله: «إنّها أعلى من وجوب الوجود ويلزمها في العقل هذا»

١ ل: إن.

٢ د: يعينه.

٣ ل - من.

٤ د: واجبا.

٥ خ، ر: في.

٦ خ، ر: في.

٧ ل: بتصور.

sözünün manası şudur: “Terkib olmaksızın varlığın zorunluluğunu tasavvur etmemiz mümkün değildir. Bu durumda varlık için bir mefhum, zorunluluk için başka bir mefhum söz konusu olur. Zorunluluğu varlığının kemâli olan ve basit olan varlığa gelince bizim nezdimizde onun basitliğine ve kemâline uygun şekilde delalet edecek bir isim yoktur. Bu bileşik lafzın mefhumu itibariyle alınan bu terkip onun lâzımlarından biridir.” Eğer yukarıdaki sözün tevili böyle olmazsa, bu kimsenin zorunlu varlığın birliğine dair bir delili kalmaz. Yani bu delil, “İnniyyeti mâhiyeti olan şey çoğalmaz.” ilkesine dayanmadığı gibi, az önce zikredilen bu delile de dayanmaz. Zira varlığın zorunluluğu lâzım yapıldığında -ki bu lâzım iki zorunlunun kendisinde aklî lâzım olarak ortaklaştığı bir şeydir- daha önce, özellikle de aklî lâzım konusunda geçtiği üzere farklı şeyler için tek bir lâzımının olması mümkün olur.

Araştırma ve Soruşturma:

Bu konu hakkında derinlemesine bilgi sahibi olmayan bir alimin ik-tifa ettiği “İki zorunlu, zorunlulukta ortak olduğunda bir ayırıcı gerek-lidir.” şeklinde sınırlı kaldığı söze gelince o [bu sözün gerekçelendirme-sinde] şöyle demiştir: “Ayırıcı, arazî olamaz. Zira arazî, zâtтан sonra hâsıl olur. Ayırıcı zâtî şeylerden de değildir. Zira zâtî şeyler zorunlu olması itibariyle Zorunlu Varlık için zâtî ise bunlar sebebiyle çoğalma olmaz. Eğer zâtî şeyler zorunlu dışındaki bir şey için zâtî ise bu durumda bir illete ihtiyaç duyar.” Onun “Ayırıcı arazî olamaz. Zira arazî, zâtтан sonra hâsıl olur.” sözüyle yaptığı bu gerekçelendirme, söylenecek sözlerin en düşüğüdür. İnsan türünün fertleri, birbirinden arazî şeylerle ayrışmıyor mu? Dolayısıyla ayırıcının arazî olduğu görülür. Onun “Zira arazî, zât-tan sonra hâsıl olur.” sözü, şeyler arasındaki ayrıştırmanın arazîler se-bebiyle imkânsız oluşuna nasıl bir katkı sağlayacaktır? Bu ancak arazî, zâtın ayrışmasından sonra olursa imkânsız olur. Türlerin temyiz edicileri konusunda açıklanan şeylere göre bu doğru değildir ve bunda daha ön-ceki şeylerden hareketle bilinen başka bir bozukluk da vardır. Dahası onun “Zira zâtî şeyler zorunlu olması itibariyle Zorunlu Varlık için zâtî ise bunlar sebebiyle çoğalma olmaz. Zâtî şeyler zorunlu dışındaki bir şey için zâtî ise bu durumda bir illete ihtiyaç duyar.” sözü de bozuktur.

معناه: أننا لا يمكننا تصوّر وجوب الوجود إلا مع تركيب، فيكون للوجود مفهوم وللوجوب^١ آخر، فأما الوجود الذي وجوبه كمالية وجوده وهو بسيط فلا اسم دال^٢ عندنا على ما يليق بكماليته وبساطته^٣، وهذا التركيب المأخوذ بحسب مفهوم هذا اللفظ المركب إنما هو لازم من لوازمه^٤. وإن لم يكن تأويله هكذا، فلا يبقى له حجة على وحدانية واجب الوجود، لا المبنية على أن^٥ ما إنَّيته ماهيته لا يتعدّد، ولا على هذه الحجة المذكورة آنفًا، فإنَّ وجوب الوجود إذا جُعل لازمًا - وهو الذي اشترك فيه وهو لازم عقلي - يجوز أن يكون للمختلفات لازم واحد كما سبق سيّما لازم عقلي.

بحث وتعقّب:

وأما الذي يقتصر عليه بعض من لا تحصيل له من المتأخّرين: «إنَّ الواجبين إذا اشتركا في الوجوب فلا بدّ من فارق»، فقال: «لا يكون الفارق العرضيَّ فإنّه يحصل بعد الذات، ولا بالذاتيات فإنَّ الذاتيات إن كانت ذاتية لواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود فلا يتكثّر بها، وإن كان لغير^٦ ذلك فيحتاج إلى علة». فقله: «لا يكون الفارق عرضيًا لأنّه يحصل بعد الذات»، هذا التعليل من أسخف ما يقال. أليس نوع الإنسان أشخاصه تمايز بعضها عن بعض^٧ بأمور عرضية؟ فوجد من الفارق عرضيًا^٨. فقله: «لأنّه يحصل بعد الذات» أي مدخل له في امتناع التمييز بين الأشياء بالعرضيات؟ إنّما امتنع إن لو كان العرضيُّ بعد تميّز^٩ الذات، وليس ذلك بصحيح ممّا يتبيّن من مميّزات^{١٠} الأنواع، وفيه خلل آخر يُعرّف ممّا سبق. ثمّ قوله «فالذاتيات^{١١} إن كانت ذاتية لواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود فلا يتكثّر بها، وإن كان لغير ذلك فيحتاج إلى علة» مختل^{١٢}

٧ خ، ر: البعض.

٨ ل: عرضي.

٩ د، ط: تميّز.

١٠ ل + أشخاص.

١١ د، ط: الذاتيات؛ ل: بالذاتيات.

١٢ ط: تختل.

١ د + مفهوم.

٢ د: اسم له ذلك.

٣ ل: وبساطية.

٤ خ، ر: هو لازمه.

٥ ل - أن.

٦ خ: بغير.

Zira muhalif şunu der: Varlığın zorunluluğu itibarî bir lâzımdır. Bu iki zorunludan her biri biricik bir zâta sahiptir. Şöyle ki, iniş takdirine göre bu ikisinden her biri, bileşik değil basit hakikatlerde olduğu gibi, zâtîlere sahiptir ve hiçbir şekilde bu ikisi zâtîde ortaklaşmaz. Varlığın zorunluluğu akletmede (*teakkul*) bulunan lâzım bir arazîdir. Dolayısıyla her biri için özelleştirici gerekli değildir. Yine, zâtîde ortaklığın kabul edilmesi takdirine göre “Renkliliğin âyanda siyahlıkla özelleşmesi bir illet sebebiyledir.” demek doğru değildir. Zira durum böyle olsaydı siyahlığın faslının ona ilişmesi mümkün olurdu. Dolayısıyla siyahlığın zâtının aynıyla, beyazlığın faslıyla birlikte hâsıl olması mümkün olurdu. Oysa bu imkânsızdır. Bilakis böyle bir şey ancak şu durumda söylenir: Cüzler mevcut olduğunda onlardan her birinin müstakil bir varlığı olur. Basit şeylerin zâtîleri böyle değildir. Bu fuzuli adamın delili saçmadır. Bilakis bu varlık başkasında itibarî olsa da özellikle Zorunlu Varlıkta itibarî olmadığı, O’nun mâhiyetinin varlıkla aynı olduğu açıklandığında doğru olur. Dolayısıyla “Ortaklık mâhiyette, ayrılık ise başka bir şeyle gerekli olur.” sözü daha önce zikrettiğimiz şeyle tutarlıdır, başka bir şeyle değil.

Vahdaniyetin ispatı konusunda iki yaratıcı arasındaki kavgaya dayanan iknaî delile gelince, bu hatabiyata dair kitaplarda zikredilen başka bir sözdür. Zorunlu varlığın bir olduğu ortaya çıktığına göre bu durumda çokluk varlığında zorunluya muhtaç olan mümkün ve malul bir şeydir.

Zorunlu Varlık genelin tikellerine bölünmeyi kabul etmediği gibi niceliğe bölünmeyi de kabul etmez. Zira bu cisimliliği gerektirir. Oysa cismin oluştuğu, birçok şeye ihtiyaç duyduğu, genelinin tikellerine bölündüğü ispat edilmişti. Dolayısıyla cisim birçok yönden mümkündür. Oysa Zorunlu Varlıkta cüzlerden oluşma söz konusu değildir. Zira bu durumda cüzlerinin malulü olur, dolayısıyla mümkün olur. Dahası, onun cüzlerinin zorunlu olması doğru değildir. Zira Zorunlu Varlıkta hiçbir şekilde çoğalma bulunmaz. Zorunlu varlığın ne cisim ne araz olduğu, ne cevher ne de araz kategorisinin altına girdiği kısaca mahalle ilişen şeylerden olmadığı senin için aşikâr olmuştur.

لأنه يقول الخصم: وجوب الوجود لازم اعتباري، ولكل واحد منهما ذات وحدانية، وعلى تقدير النزول: لكل واحد منهما ذاتيات كما يكون للحقائق البسيطة لا التركيبية ولا يشتركان في ذاتي أصلاً. وجوب الوجود عرضي لازم في التعقل، فلا يلزم أن يكون لكل واحد مخصص، وعلى تقدير تسليم الاشتراك في ذاتي لا يصح أن يقال: «إن اللونية تخصّصها في الأعيان بالسواد لعلّة» إذ لو كان كذا كان لحق فصل السواد بها^١ ممكناً، فكان يجوز حصول ذاتها بعينها مع فصل البياض، وهو محال؛ بل مثل هذا إنما يقال إذا كانت أجزاء موجودة لكل واحد منها^٢ وجود مستقل، أما ذاتيات الأمور البسيطة فلا، فحجة هذا الفضولي لغو. بلى؛ إنما يتأتى إذا تبين أن الوجود في واجب الوجود خاصّة ليس باعتباري وإن وُضع اعتبارياً في غيره، وأن ماهيته عين الوجود، فيتمشّى توجيه أنه يلزم الاشتراك في الماهية والافتراق بأمر آخر على ما ذكرناه^٣ من قبل، لا غير.

وأما الحجة الإقناعية في إثبات الوحدانية المبنية على العريضة^٤ بين الصانعين، فذلك كلام آخر يُذكر في كتب الخطابات^٥. وإذا تبين أن واجب الوجود واحد فالكثرة ممكنة معلولة مفتقرة في الوجود إليه.

وواجب الوجود كما لا يقبل قسمة العام^٦ منه إلى الجزئيات فلا يقبل القسمة الكمّية لأنها مستدعية للجسمية، وقد برهن تركّب الجسم وافتقاره^٧ إلى أمور كثيرة وكون عامّه^٨ منقسماً إلى الجزئيات فهو ممكن من وجوه شعّية. وواجب الوجود ليس فيه تركيب من أجزاء^٩ فإنه يكون معلول أجزائه^{١٠} فيكون ممكناً. ثم أجزاؤه لا يصح أن تكون واجبة إذ لا تعدّد في واجب الوجود أصلاً. وتبين لك أن واجب الوجود ليس بجسم ولا عرض، ولا^{١١} يدخل تحت مقولة الجوهر ولا تحت مقولات الأعراض، وفي الجملة ليس ممّا يحلّ محلاً.

٨ ل: الخطابات.

٩ ل - العام.

١٠ خ: وامتياز.

١١ خ: عاقبة.

١٢ ل: الأجزاء.

١٣ ل: لأجزائه.

١٤ ل: فلا.

١ ل: لها.

٢ ل + به.

٣ ل: منهما.

٤ ل: بل.

٥ خ: عن.

٦ خ، ر: ذكرنا.

٧ ه: العريضة.

Şeyler cinslik anlamında ortak olmadığından herhangi bir fasılla birbirinden ayrılmazlar. Dolayısıyla zorunluyu tarif edecek bir tanım yoktur. Zira herhangi bir vecihle onun niceliği yoktur ki onun niceliksel bir tanımı olsun. O’ndan başka zorunlu olmadığı için O’nun dengi de yoktur. O’nun konusu olmadığı için kuvvette O’na mâni olacak O’na denk bir şey yoktur. Dolayısıyla genel ve özel kullanıma göre O’nun zıddı da yoktur.

Araştırma ve Derinleştirme:

“Zorunlu Varlık, mâhiyetlerin varlıklarıyla ‘varlık’ mefhumunda ortak-tır. Dolayısıyla onu ‘varlık’lardan ayıracak bir şey gereklidir. Bu durumda onun zâtı, temyiz edicinin malulü olur.” şeklinde çözümünde zorlandıkları şüpheye gelince, bunun durumu önceki kanunların bilinmesinden sonra daha kolay olur. Bu soruya verilen “Onun zorunluluğu illetin ancak ondan selbedilmesidir. Zorunlu Varlık olmasının anlamı illetinin olmamasıdır.” şeklindeki cevap doğru değildir. İlkın, onun illetinin olmaması varlığın zorunluluğunun kendisine değil, varlığın zorunluluğuna bağlıdır. Dahası bir kimse şöyle diyebilir: Zorunlu varlığın varlığı, varlık mefhumunda varlıklarla ortaklaştığında illetinin olmaması, varlık mefhumunun kendisi sebebiyle midir veya varlığa ilave bir şey sebebiyle midir? Eğer illetinin olmaması, varlık mefhumunun kendisi sebebiyle olursa bu durumda herhangi bir varlığa illet olmaması gerekir. Eğer varlığa ilave bir şey sebebiyle olursa, bu ilave ister zorunluluk ister başka bir şey olsun onun zâtında çokluğu gerektirir. Oysa bu imkânsızdır.

Burada ne bir cevap ne de herhangi bir vecihle şüpheyi giderecek bir şey vardır. Ne var ki daha önce zikrettiğimiz üzere iki şey arasında temyiz edici olarak kemâllik ve noksanlığın kabul edilmesi bunun dışındadır. Âyandaki kemâllik “şey”e ilave değildir. Varlığın zorunluluğunun anlamı varlığın kemâlidir, başka bir şey değildir. “Varlık, kuvvet ve zayıflık itibariyle farklılaşmaz, fakat şu üç şeyle farklılaşır: Zorunluluk ve imkân, öncelik ve sonralık, illetlik ve malullük.” sözünün, bazı şeylerdeki ayrışmanın kendisiyle olduğunu ispat ettiğimiz kemâllik itibariyle olan farklılığın lüzumu hususunda zikrettiğimiz şeye bir zararı yoktur. Üstelik Zorunlu Varlıktaki zorunluluk anlamını araştırdığında zikrettiğimiz bu şeyden başkasını bulamazsın.

وإذ لم يشارك الأشياء في معنى جنسي فلا يفارقها بفصل، فلا حدّ له تعريفياً. وإذ لا كميّة له بوجه ما فلا حدّ له مقداريّاً، وإذ لا واجب غيره فلا ندّ له، وإذ لا موضوع له^١ ولا مساوي له في القوّة ممانعاً، فلا ضدّ له باصطلاح العامّة والخاصّة.

بحث وتحصيل:

وأما الشكّ الذي اضطربوا في حلّه وهو أنّ واجب الوجود شارك وجودات الماهيات في مفهوم الوجود فلا بدّ ممّا يميّزه عن الوجودات فيصير ذاته معلول المميّز، فأمره بعد معرفة القوانين المتقدّمة سهل. وأما ما أُجيب به عنه من أنّ وجوبه ليس إلّا سلب العلّة عنه فمعنى كونه واجب الوجود هو أنّه لا علّة له جواب غير صحيح. أمّا أولاً: فلأنّ كونه لا علّة له إنّما هو تابع لوجوب الوجود لا نفس وجوب الوجود. ثمّ لقائل أن يقول: لمّا كان وجود واجب الوجود شارك الوجودات في مفهوم الوجود، فكونه لا علّة له هل كان لنفس مفهوم الوجود أو لأمر زائد عليه؟ فإن كان لنفس مفهوم الوجود^٢ فيجب أن لا يكون لوجود ما علّة. وإن كان لأمر زائد عليه^٣ سواء كان ذلك الزائد الوجوب أو غيره فيلزم كثرة في ذاته، وهو محال.

ليس هاهنا جواب ولا دفع للشكّ بوجه من الوجوه إلّا في الاعتراف بأنّ من المميّز بين الشّيئين الكمالية والنقص كما ذكرنا في ما سلف. والكمالية في الأعيان ليست زائدة على الشيء، ومعنى وجوب الوجود كمالية الوجود لا غير. والذي يقال: «إنّ الوجود لا يختلف بالشدّة والضعف، ولكن يختلف بثلاثة أشياء: الوجوب والإمكان، والتقدّم والتأخّر، والعلية والمعلولية» لا يقدح فيه ما ذكرنا من لزوم الاختلاف بالكمالية التي أثبتنا الامتياز بها في أشياء، بل إذا بحثت^٤ عن معنى الوجوب في واجب الوجود لا تجد إلّا ما ذكرنا.

١ - ر - وإذ لا موضوع له.

٢ - ل - أو لأمر زائد مفهوم الوجود.

٣ - ط، ل - عليه.

٤ - ل: وليس.

٥ - هـ: فيما.

٦ - ل: بحث.

Soru: Genel varlığın tabiatı şayet Zorunlu Varlıkla özelleşmeyi/belirginleşmeyi gerektirseydi onun dışındaki şeyler varlıkla nitelenmezdi. Eğer o, zorunlu ile özelleşmeyi gerektirmiyorsa bu durumda varlığın onunla özelleşmesi mümkün olur. Böylelikle o bir illete ihtiyaç duyar.

Cevap: Daha önce bu hususun kendisine genelliğin iliştiği gerçekleşmiş ve belirginleşmiş tabiatları olan zâtlara yönelik olduğunu açıklamıştık. Yine, ayrışmaya sebep olan şeyler de böyledir. Genel şeyler itibarî olduğunda, kısaca onlar âyanda belirginleşmiş zâtlara sahip olmayan şeyler olduğunda, bu söz gerekli olmaz. Zira onların âyanda varlıkları yoktur ki özelleşmenin bir illetin kendisine ilişmesiyle olduğu söylensin! Bilakis âyanda gerçekleşen tek bir şeydir. Zihnî şeye gelince onun tahsis ediciye veya mahalle yahut birçok şeye muhtaç oluşu, haricî şeyden müstağni olmasına bir zarar vermez. Bu mananın tahkikindeki ölçütün ayrıntısına dönmen gerekir.

Birliğin itibarî olduğunu öğrendiğine göre Zorunlu Varlığı “bir” diye nitelememiz birliğin onun zâtına ilave olmasını gerektirmez. Nitekim sen bunu ölçütün ayrıntısında da öğrenmiştin. “Zorunlu Varlığın birliği selbîdir. Bu, bölünmenin ondan selbedilmesi anlamındadır.” şeklinde birlik şüphesinin çözümü konusunda kitaplarda zikredilen söz, şüphenin giderilmesi hususunda doğru değildir. Zira daha önce açıklandığı üzere, sayının ilkesi olan birliğin selbî olması mümkün değildir. Sayının ilkesi olan birlik onun yüklemidir. Zira Zorunlu Varlık her ne kadar mümkünlerle ortaklaşmaktan yüce olsa da zihin onu var olanlar arasında sayabilir ve ilk olarak O, ikinci olarak ilk akıl, üçüncü olarak ikinci akıl diye, yani varlık itibariyle alır. Dolayısıyla belirttiğimiz şeyden başkası söz konusu değildir.

Soru: O bir konuda olmayan mevcut değil midir? Dolayısıyla cevher kategorisinin altına girer.

سؤال: طبيعة الوجود العامة لو اقتضت التخصص^١ بواجب الوجود فما كان غيرُه يوصف بالوجود، وإن لم يقتض^٢ التخصص به فتخصّصه به ممكن، فيفتقر^٣ إلى علة.

جواب: قد بيّنا من قبل أن هذا النمط إنما يتوجّه في ذوات فيها الطبائع التي يعرض لها العموم واقعة محصّلة، وكذا الأمور التي بها التمايز. فأما الأمور العامة إذا كانت اعتباريّة وفي الجملة ما لا يكون في الأعيان^٤ لها ذوات^٥ محصّلة فلا يلزم هذا الكلام، لأنها لا وجود لها في الأعيان حتّى يقال التخصص إنما يلحقها لعلّة^٦ بل الواقع في الأعيان شيء واحد. وأما الأمر^٧ الذهني فحاجّته إلى المخصّص أو المحلّ أو أشياء كثيرة لا تخلّ باستغناء الخارجي. وأرجع إلى تفصيل القسطاس في تحقيق هذا المعنى.

ولما علمت أن الوحدة اعتباريّة فلا^٨ يلزم من وصفنا واجب الوجود بأنّه واحد أن تزيد الوحدة^٩ على ذاته، وقد علمت هذا في تفصيل القسطاس أيضًا. والذي قيل في الكتب في حلّ شكّ الوحدة «إنّ وحدة واجب الوجود سلبية معناها^{١٠} سلبُ القسمة عنه»^{١١} غير مستقيم لدفع الشكّ، فإنّه قد تبين^{١٢} أن الوحدة التي هي مبدأ العدد لا يجوز أن تكون سلبيةً، والوحدة التي هي مبدأ العدد مقولة عليه، فإنّه وإن كان متعالياً^{١٣} عن مشاركة الممكنات إلّا أنّ الذهن^{١٤} يمكن أن يعدّه في الموجودات ويأخذه واحدًا ثانيه^{١٥} العقل الأوّل وثالثه^{١٦} العقل الثاني أي بحسب الوجود فليس إلّا ما ذكرنا.

سؤال: أليس هو الموجود لا في موضوع؟ فيدخل تحت الجوهر.

- | | |
|-------------------|--|
| ١ : ل: التخصص. | ١١ : ل: ولا. |
| ٢ : ل: لم يقتضي. | ١٢ : خ، ر: وحدته. |
| ٣ : ل: مفتقر. | ١٣ : د، ل: ومعناها. |
| ٤ : ل - إنما. | ١٤ : خ، ر - عنه. |
| ٥ : د، ط: فإن. | ١٥ : د، ط، ل: بين. |
| ٦ : ل - الأعيان. | ١٦ : خ: منعاً لها. |
| ٧ : ر: ذات. | ١٧ : د، ط: للذهن. |
| ٨ : د، ط، ل: بما. | ١٨ : خ، د، ل: ثانية. |
| ٩ : ل: العلة. | ١٩ : خ: وثالثه؛ د، ل: ثالثة؛ ط: ثالثة. |
| ١٠ : خ - الأمر. | |

Cevap: Kategorilerin sınırlandırılması hususunda zikrettiğimiz şeyleri düşündüğünde buna cevap vermeye ihtiyaç duymazsın. Biz, kitaplarda cevher hakkında onun bir konuda olmayan mevcut olduğunu söylediğimizde bununla bilfiil varlığı kastetmiyoruz ki cevher olduğu bilinen Anka'nın mevcut olduğu bilinsin. Bilakis bu ifadeyle onun, bir konuda olmaksızın var olduğunda, mâhiyet olduğu kastedilir. Oysa zorunlu varlığın, var olduğunda konuda olmayan bir mâhiyete sahip olduğunun söylenmesi doğru değildir. Bilakis Zorunlu Varlık, mâhiyete yani varlığın kendisine ilave olacağı bir şeye sahip değildir. Aksine O'nun mâhiyeti, O'nu O varlık yapan varlıktır. O'ndan selb edilen mâhiyet mefhumu, O'nun hakkında sabit olan mâhiyet mefhumundan başkadır. Nitekim bunu önceki fasılda öğrenmiştin. Şayet bilfiil varlık, cevherin hakikatine dahil olsaydı cevherliği zorunlu olan şey de Zorunlu Varlık olurdu. Dolayısıyla cevherliği zorunlu olan cisim, mümkün varlık olmazdı. Zorunlu varlığın için varlık ve mâhiyeti olmadığında onun hakkında "O var olduğunda konuda olmaksızın var olan bir mahiyettir." denilmesi doğru değildir. Her ne kadar varlık, mâhiyetler için arazî bir şey olsa da bu sözün, varlığı mâhiyetine ilave olan şeyler dışında [yani Zorunlu Varlık hakkında] söylenmesi doğru değildir. Mücerret olarak konunun selb edilmesinin [yani bir konuda olmamanın] eklenmesi sebebiyle O cins olmaz.

Zorunlu Varlık, zikri geçen hak mefhumunun tamamına göre birlik ve hakikate en layık olan şeydir. Mutlak kemâl ona aittir. Her kemâl ondan alınırken nasıl olmasın ki! Zorunlu varlığın yok olması mümkün değildir. Zira O yok olursa O'nun var olmaması mümkün olur. Olmaması mümkün olan her şeyin, olması da mümkündür. Oysa O zorunlu idi. Ayrıca, O'nun buna ihtiyacı yoktur. Zira zâtı gereği Zorunlu Varlığın yokluğu imkânsızdır. O'nun zâtında yerleşik bir sıfatının olması mümkün değildir. Zira sıfat Zorunlu Varlık değildir. Çünkü sıfatların tümü kendilerini kâim kılan bir şeye muhtaçtır. Kâim oluşu kendi dışındaki şeyle olan her şeyin varlığının zorunlu olması bu dışındaki şeye bağlıdır. Varlığının zorunlu olması zâtı dışındaki bir şeye bağlı olan her şey kendinde mümkündür. Dolayısıyla sıfatların tümü bir şekilde kendinde mümkündür. Hem nasıl olmasın ki? Daha önce açıklandığı üzere varlıkta iki zorunlu bulunmaz.

جواب: إذا تأملت ما ذكرنا في حصر المقولات استغنيت عن الجواب ههنا. والذي يُذكر في الكتب: إننا إذا قلنا للجوهر أنه موجود لا في موضوع لا نُعني به الوجود بالفعل حتى كان الذي يعلم أن العنقاء جوهر يعلم أنه موجود، بل يُعنى به أنه^١ ماهية إذا وجدت تكون لا في موضوع. وواجب الوجود لا يصح أن يقال إن له ماهية إذا وجدت تكون لا في موضوع^٢؛ بل واجب الوجود لا ماهية له أي الأمر الذي يزيد عليه الوجود، بل ماهيته هو الوجود أي الذي هو به^٣ ما هو الوجود؛ ومفهوم الماهية التي تُسلب عنه غير مفهوم الماهية التي تُثبت عليه، وقد علمت هذا من فصل سابق. ولو كان الوجود بالفعل داخلاً في حقيقة الجوهر لكان واجب التجوهر^٤ واجب الوجود، فما كان الجسم ممكن الوجود لآته واجب الجوهرية. فإذا لم يكن لواجب الوجود وجود وماهية لا يصح أن يقال في حقه أنه ماهية إذا وجدت تكون لا في موضوع، فإن هذا لا يصح أن يقال إلا في ما يزيد وجوده على الماهية، وإن كان الوجود عرضياً للماهيات، فبمجرد انضياف سلب الموضوع إليه لا يكون جنساً.

وواجب الوجود أحق الأشياء بالوحدة وبالحقيقة^٥ على جميع مفهومات الحق المذكورة، وله الكمال المطلق، كيف^٦ وكل كمال مستفاد عنه. وواجب الوجود لا يجوز أن ينعدم لآته إن انعدم فهو ممكن أن لا يكون الخاص، وكل ممكن أن لا يكون ممكن أن يكون، وقد كان واجباً. ثم لا حاجة إلى هذا، فإن واجب الوجود لذاته^٧ ممتنع العدم. ولا يجوز أن يكون له صفة متقررة في ذاته، فإن الصفة ليست بواجبة^٨ الوجود إذ الصفات كلها مفتقرة إلى ما تقوم به، وكل ما قيامه بأمر ليس هو نفسه فوجوب^٩ وجوده متعلق به، وكل ما يتعلق وجوب وجوده بشيء ليس هو ذاته فهو ممكن في نفسه، فالصفات كلها كيف كانت ممكنة في نفسها، كيف وقد بين أن لا واجب^{١٠} في الوجود.

٧ د: بالحقيقة؛ ل - وبالحقيقة.

٨ ل: وكيف.

٩ خ، ر - لذاته.

١٠ د، ط: بواجب.

١١ ل: فوجب.

١٢ ل: لا واجباً.

١ ل - أنه.

٢ ل - وواجب الوجود لا في موضوع.

٣ خ: هوية.

٤ ل: الجوهر.

٥ د: الواجب.

٦ د، ط، ل: وإذا.

Onun hakkında mümkün bir sıfatın caiz olup olmaması konusunda diyoruz ki, onun zâtında yerleşik olan mümkün bir sıfat imkânsızdır. Şöyle ki:

1. Fâillik ciheti, zaruri olarak kabul edicilik cihetinden başkadır. Çünkü fâilin fiili, bazen başkasında olur ve buna bir mâni yoktur. Muhalif bunu kabul eder. Kabul edicinin kabulünün başkasında olması imkânsızdır. Kıyasın ikinci şeklinin kuralından iki şeyden biri için genel veya özel imkânla mümkün olan şeyin, diğeri için imkânsız olduğu iki şeyin, zaruri olarak birbirinden farklı olduğu bilinmektedir.

2. Kabul edicilik ciheti, bilfiil hâsıl kılmayı gerektirmez, oysa fâillik hâsıl kılmayı sağlar. Dolayısıyla iki cihet birbirinden farklılaşır.

3. Şayet fâillik kabul edicilikle aynı olsaydı, fâil bizâtihi yaptığı her şeyi kabul eder ve bizâtihi kabul ettiği her şeyi yapardı. Meşhur kuralda zikredilen şu şeyi iyi öğren: Bitişme (*ittisâl*) ve karışımın (*imtizâc*) farz edilmesi yoluyla olması hariç, iki şey asla tek bir şey olmaz. Zira her ikisi olduğu gibi kalmışsa birleşme (*ittihâd*) olmaz. İkisinden biri veya her ikisi yok olduğunda da birleşme söz konusu olmaz. İkinci kural da şudur: Bileşiğin bölünmesi veya tek bir bileşiğin cüzlerinin ayrılması hariç, bir asla iki değildir. Zira bir, bir olarak kalırsa iki olmaz. Bilakis onun için ikincisi olan başka bir şey hâsıl olabilir. Eğer bir yok olur ve başka bir şey hâsıl olursa, bu durumda da o, iki şey olmaz. Yine, iki mefhum asla tek bir mefhum olmadığı gibi, iki itibar da tek bir itibar olmaz. Kabul ciheti kendinde, fiil cihetinden başka olduğunda tüm yönlerden iktizası farklı iki cihetin tek bir şeyde olması tasavvur edilmez. Zorunlu Varlıkta iktiza ciheti ve fiil ciheti farz edildiğinde onun zâtında iktizalarının farklı olmaları için hâsıl olmuş iki cihet gerekli olur, dolayısıyla o bu ikisinden meydana gelmiş olur. Oysa bu imkânsızdır.

Zorunlu Varlık hakkında tasavvur edilen sıfatlara gelince onlar, [1] ya kuddûsiyet ve ferdiyet gibi selbî sıfatlardır; [2] ya ilkelik, yaratıcılık ve sebeplilik gibi izafî sıfatlardır. Zira izafetler, şeylerin zâtına yerleşik değildir.

وأما أنه هل يجوز عليه صفة ممكنة؟ فنقول: الصفة المتقررة^١ في ذاته الممكنة أيضاً محال:

أما أولاً: فلأنَّ الجهة الفاعلية بالضرورة غيرُ الجهة القابلية، لأنَّ الفعل للفاعل قد يكون في غيره ولا مانع عن ذلك ويُسلّم الخصم.^٢ والقبول للقابل يستحيل أن يكون في غيره، وقد عُلم من ضابط الشكل الثاني أنَّ الشئيين اللذين يمتنع على أحدهما ما يمكن على الثاني بالإمكان العام أو الخاص بالضرورة يتباينان. وثانياً: إنَّ الجهة القابلية لا تقتضي التحصيل بالفعل،^٣ والفاعلية هي المخرجة^٤ إلى التحصيل فاختلف الجهتان.

وثالثاً: إنَّه لو كانت الفاعلية عينَ القابلية لَقَبِلَ كُلُّ ما فَعَلَ بنفسه وفَعَلَ كُلُّ ما قَبِلَ بنفسه. واضبط ما يُذكر في الضابط المشهور أنَّ الاثنين أبداً لا يصيران واحداً إلا بما يُفرض من اتّصال وامتزاج، فإنَّهما إن بقي كلاهما فلا اتّحاد،^٥ وإن بطل أحدهما أو كلاهما فلا اتّحاد أيضاً. والضابط الثاني أنَّ الواحد أبداً لا يصير اثنين إلا بتفصيل مركّب أو بتفريق أجزاء مركّب واحد،^٦ فإنَّه إن بقي هو وهو واحد فما صار اثنين،^٧ بل ربّما حصل شيء آخر يكون ثانياً له.^٨ وإن بطل هو وحصل شيء آخر فما صار اثنين^٩ أيضاً، وأبداً لا يصير المفهومان مفهومًا واحداً، ولا الاعتباران اعتبارًا واحداً. فإذا كانت جهةُ القبول غيرَ جهةِ الفعل في نفسها فلا يُتصوّر أن يكون في شيء واحد من جميع الوجوه جهتان مختلفتان^{١٠} الاقتضاء، وإذا فُرض في واجب الوجود جهةُ فعل وجهةُ اقتضاء فيلزم الجهتان في ذاته محضّلتان^{١١} لتختلف^{١٢} اقتضاؤهما فيتركّب، وهو محال هذا.

وأما الصفات التي تُتصوّر عليه فهي إمّا سلبية كالقدّوسيّة والفرديّة؛ وإمّا إضافية كالمبدئيّة والمبدعيّة والعلّيّة، فإنَّ الإضافات غير متقرّرة في ذوات الأشياء،

٧ د: اثنان.
٨ خ: ر - له.
٩ د: اثنان.
١٠ خ: ر: مختلفا.
١١ ل: المختلفتان.
١٢ خ: فيختلف.

١ ل: المتفرّدة.
٢ د، ط، ل + ذلك.
٣ د، ط، ل: بالفعلية.
٤ ل: المحوّة.
٥ ل: فلا اتّحاد.
٦ ل: واحداً.

Dolayısıyla senin sağında olan soluna geçer ve zâtında fiil ve infialle ilgili hiçbir şey değişmez. [3] Ya da şeylik, birlik, hak oluş gibi itibarî sıfatlardır. Bunlar Zorunlu Varlık hakkında mümkündür; hatta O'nun, bu çeşit sıfatlara sahip olması gerekir. O'nun hakkında izafeti gerektiren bir sıfat değil izafetin kendisi mümkündür.

Kural:

Her kemâl, varlık olması itibariyle varlığa aittir ve herhangi bir vecihle çokluk ve oluşumu (*terekküb*) gerektirmez. Dolayısıyla kemâl Zorunlu Varlık için imkânsız değildir. O'nun hakkında imkânsız olmayan her şey O'nun için zorunlu olur. Zira O'nda imkân kuvvesi bulunmaz. İdrak olması itibariyle idrakin böyle, hayat [olması itibariyle hayatın] ve benzerlerinin böyle olduğu ortaya çıktığında bunlar O'nun hakkında zorunlu olur. O'nun ilmi hakkındaki söz uzundur, onu idrakler bahsine erteledik. Bu, Meşşâîlerin yöntemiyle açıklanacak son noktadır. *Hikmetü'l-İsrâk* adlı kitabımızın içerdiği remizler olan yüce ve değerli söyleme gelince biz onu ancak işrâkî dostlarla tartışacağız. Zira bizim oradaki gayemiz taassuba dayanan bir savunma veya muhalifle tartışma değil aksine tahkik, ruhani gözlem, kutsî meseleler, sahih tecrübeler ve bedenden sıyrılma ve soyutlanma yollarıdır. Ne bizim ne de başkasının ilahî ilim konusunda bu esere yaklaşan bir kitabı vardır. Hatta “İlahî ilim konusunda ondan başkası yazılmamıştır.” dense yeridir. Üstelik diğer ilimlerin kaidelerini ondan daha iyi bir şekilde içeren bir kitap da mevcut değildir. Biz o kitap için başka bir yazım ortaya koyduk ve Allah'ın teyidi ve ilhamıyla onu satırlara döktük. O'nun gücünden başka güç yoktur. O'nun kuvvetinden başka kuvvet yoktur. Her şey O'nu tesbih eder ve tüm işler O'na döner.

Biz, Meşşâîlerin yöntemine uygun olan şeylere geri dönelim. Diyoruz ki, onlara gereken şeylerden biri de nefse dayanan başka bir yöntemle kaideleri sağlam hale getirmeleridir. Bu yöntem nefsin hudûsuna dayanan sağlam bir yoldur. Dolayısıyla biz diyoruz ki, şu hususlarda burhanlar ortaya konmuştur: [1] [Bedenlerden önce nefislerin birbirinden] ayrışması imkânsız olduğu için nefis bedenden önce mevcut değildir. [2] İleride zikredeceğimiz üzere, dünyaya gelen ve dünyadan ayrılan nefisler arasında bir mutabakat olması imkânsız olduğu için tenasüh imkânsızdır.

فيتبدّل ما على يمينك ويصير إلى شمالك ولم يتغيّر في ذاتك شيء ممّا يتعلّق بفعل وانفعال؛ وإمّا اعتباريّة كالشيئية والوحدة والحقيّة، فيجوز عليه بل يجب له صفات من هذا القبيل، وإنّما يصحّ عليه نفس الإضافة لا صفة يلزمها الإضافة.
ضابط:

وكلُّ كمال للوجود من حيث هو وجود ولا يُوجب التكلّف والتركّب بوجه من الوجوه فلا يمتنع على واجب الوجود، وما لا يمتنع عليه يجب^١ له إذ لا قوّة إمكانيّة فيه. فإذا بيّن أنّ الإدراك من حيث هو إدراك كذا، وكذا الحياة ونحوهما فيجب له. والكلام في علمه طويل أخرناه إلى بحث في الإدراكات. هذا غاية ما يتأتّى أن يتقرّر به طريقة المشائين. وأمّا الخطبُ العظيمُ الكريمُ الذي يشتمل عليه مرموزات كتابنا الموسوم بحكمة الإشراق، فلا نباحث فيه إلّا مع أصحابنا الإشرافيين، إذ ليس غرضنا فيه ذبّ تعصّبي أو مجادلة خصم، بل تحقيق ورصد روحانيّ ومباحث قدسيّة وتجارب صحيحة وطرائق خلع وتجريد. وما وقع لنا ولغيرنا كتاب يقرب^٢ منه في العلم الإلهي، بل لو قلت «ما صُنّف في الإلهي غيره» لصدقت. مع أنّ قواعد علوم أخرى لا تُوجد في كتاب أعجب منه. وربّنا له خطأ آخر وسطرناه^٣ به تأييداً من الله وإلهاماً منه، لا حول إلّا حوله ولا قوّة إلّا قوّته، سبحانه إليه يرجع الأمر كلّهُ.

ولنرجع إلى ما يليق بطريقة^٤ المشائين، فنقول: وممّا يجب عليهم أن يستحكموا به القواعد طريقة أخرى تبتنى على النفس وهي محكمة تبتنى^٥ على حدوث النفس، فنقول: قام البرهان على أنّ النفس لم تكن قبل البدن بامتناع التمايز، واستحالة التناسخ بامتناع مطابقة ما منه وما إليه على ما سنذكر

١ ل: بحث.

٢ ل: أصح.

٣ خ: وطرناه.

٤ ل: بتأييد.

٥ د، ط، ل: إلهام.

٦ د: بطريق.

٧ د - على النفس وهي محكمة تبتنى.

[3] Nefis hâdistir. Dolayısıyla nefis mümkündür ve bir tercih ediciye muhtaçtır. Onun tercih edicisi cisim değildir. Cismin, nefsin varlığını vermediğine dair açıklamada onların “Cisimle kendisinden [meydana geldiği farz edilen nefis] arasında vaz’î bir alaka olmadığı halde, cisim kendi cinsinden olmayan bir şeyi var edemez.” şeklindeki sözleriyle yetinmek doğru değildir. Zira muhalif veya vehim itiraz edip diyebilir ki, konumsal bir alaka ve hayyizle ilgili bir nispet olmamakla birlikte tamamen ayrı bir varlıktan cismin hâsıl olması sizce mümkün olduğu gibi, aynı şekilde birileri konumsal bir alaka ve cisimsel bir nispet olmaksızın ayrı bir şeyin cisimden hâsıl olmasını da mümkün görebilir. Bilakis burada “Bir şey kendisinden daha üstün bir şeyi var etmez.” şeklindeki başka bir kaideye dönmek gerekir. Zira malulün varlığı, illetin varlığına tabidir ve varlığını ondan kazanır. Malulün illetten daha üstün olması şöyle dursun, eşit olması bile doğru değildir. Bu, varlığı itibarî olarak alan kimsenin [bu kitabın yazarının] yöntemine göre daha açıktır. Bu kimseye göre bir şey kendi mâhiyetine fâilden dolayı sahiptir. Mâhiyetin kendisi fâilden olduğunda -ki o fâilin gölgesi gibidir- gölgenin aslından daha üstün, daha tam ve daha şerefli olması mümkün değildir. Nefis, bir tercih ediciye ihtiyaç duyduğunda ve onun tercih edicisi de cisim ve cismanî bir şey olmadığına tercih edicinin cisimsiz bir şey olması gerekir. Eğer tercih edici zorunlu ise talep edilene ulaşılmış olur, eğer mümkün ise [başka] bir tercih ediciye ihtiyaç duyulur ve bu bizâtihi Zorunlu Varlıkta sona erer. Bu, nefsi ve onun hâdis oluşunu öğrendikten sonra zorunlu varlığın varlığına dair alınması kolay ve sağlam bir burhandır. Dikkatle düşünüldüğünde bu daha önce geçen burhanların çoğuna tercih edilir. Eski bir sözde “Ey insan! Kendini bilirsen rabbini de bilirsin.” denilmesi de işte bu yüzdendir.

Bazen burhan, her ne kadar bizim özet olarak bahsedeceğimiz ve dikkatli düşünenlerin fayda verecek olan Meşşâilerin fer’î kaidelerin birinden az bir sapma gerçekleşse de buna yakın bir yöntemle buradan, Zorunlu Varlığın birliği ve diri olması meselesine taşınır. O da insanın zâtına dönmesidir. Bilindiği üzere bütün, cüzleri olmaksızın akledilmez ve ona dair şuur gerçekleşmez. Nitekim insan, bedenindeki kalp, beyin gibi cüzlerini unutmasına rağmen zâtına dair şuuru devamlıdır;

وأنها حادثة، فهي ممكنة فتفتقر^١ إلى مرجح، ومرجح^٢ لا يكون جسمًا. ولا يجوز أن يقتصر في بيان أن الجسم لا يفيد وجود النفس على قولهم: «إنّ الجسم لا يجوز أن يوجد^٣ ما ليس منه على جهة وليس بينه وبينه علاقة وضعية»، فإنّ الخصم أو الوهم ربّما يعارض، فيقول: كما جاز عندكم حصول الجسم من المفارق بالكلّية مع عدم العلاقة الوضعية والنسبة الحيزية^٤، فكذلك^٥ جوّزوا حصول مفارق عن الجسم من دون علاقة وضعية ونسبة جسميّة، بل يجب الرجوع إلى قاعدة أخرى وهي «أنّ الشيء لا يوجد^٦ ما هو أشرف منه». فإنّ وجود المعلول تابع لوجود العلّة ومستفاد عنه^٧، فلا يصحّ أن يساويه فضلًا عن أن يكون أشرف منه. وهذا على طريقة من يأخذ الوجود اعتباريًا أظهر، فإنّ عنده^٨ الشيء له من الفاعل ماهيّة، فإذا كانت الماهيّة نفسها من الفاعل وهي كظلّ له، فلا يصحّ أن يكون الظلّ أتمّ وأكمل وأشرف من ذي الظلّ. وإذا كانت النفس مفتقرة^٩ إلى مرجح وليس مرجّحها جسمًا وجسمانيًا^{١٠}، فينبغي أن يكون أمرًا غير جسمي؛ فإن كان واجبًا فهو المطلوب وإن كان ممكنًا فيحتاج إلى مرجح، وينتهي^{١١} إلى واجب الوجود بذاته. وهذا برهان على وجود واجب الوجود سهل المأخذ مُحكم بعد معرفة النفس وحدوثها، وعند الاستبصار يترجح على كثير ممّا سبق، ولهذا قيل في الكلام العتيق: «يا إنسان! أعرف نفسك تعرف ربّك».

وربّما يتأتّى البرهان من هذا المأخذ على وحدانيّة واجب الوجود وحياته بطريق قريب، وإن كان يقع فيه قليل حيد^{١٢} عن^{١٣} بعض قواعد فرعية^{١٤} للمشائين نذكرها إجمالًا ينفع لمن استبصر، وهو أن يرجع الإنسان إلى ذاته؛ وقد عرف أنّ الكلّ لا يُعقل ولا يقع الشعور به إلّا بأجزائه. فكما استمرّ شعوره بذاته مع نسيان أجزاء بدنه من القلب والدماغ

١ د، ط، ل: مفتقرة.
٢ د: ومرجحة؛ ل: ومرجحها.
٣ خ: يؤخذ.
٤ ل: والنسب والحيزية؛ هـ: الحيزية.
٥ خ: فلذلك.
٦ خ: لا يؤخذ.
٧ ل: عنها.
٨ خ، ر + أن.
٩ خ، ر: جسم وجسماني.
١٠ ل: ينتهي.
١١ ل: القديم.
١٢ خ: خف جبد؛ ر: حنف.
١٣ ل: من.
١٤ ل: عرفة.

aynı şekilde nefsin meçhul faslı olarak farz edilen şeyi unutmasına rağmen onun zâtına dair şuuru devamlıdır. İnsanın zâtını bilen olmasının, zâtından dolayı zâtı için hâsıl olan bir sûret sebebiyle olması mümkün değildir. Çünkü “ben” diye zâtına işaret eden idrak edicide hâsıl olan sûret, idrak ediciden başkadır. Dahası bu sûret, idrak ediciye nispetle “o”dur. Oysa idrak edici, kendisine nispetle “o” olanı değil benliğini idrak eder. O halde onun zâtını idrak etmesi ne sûretle ne de bir şekilde zâtına ilave bir şeyledir. Şu halde onun zâtını idrak etmesi, sûret veya vücudî bir şey sebebiyle zâtına ilave bir şey değildir. Selbî olan [zâtını zâtına ilave bir şeyle bilmez ifadesine] gelince onunla ilgili inceleme ileride gelecektir. Dahası selb, bir şeyin mâhiyetinin cüzü değildir. İdrak ve ilmin durumu ileride ayrıntılı olarak gelecektir. Dolayısıyla insan, zâtının farkında olduğu ve zâtına işaret ettiği sırada zâtında ancak zâtını idrak eden bir şey bulur. Konunun, mahallin veya bedene izafetin selbi olarak farz edilen şeylerin tümü, haricî arazilerdir. İdrak edicinin bilinmeyen bir faslının olması doğru değildir. Zira onun zâtını idrak etmesi sûretle değildir. Olduğu haliyle zâtı kendisinden habersiz (*gâib*) değildir. Dolayısıyla zâtı bilmekle birlikte kendisinde meçhul bir şey kalmaz. Nefis bu basitlik üzere olduğunda -ki o bir tercih ediciye muhtaçtır ve tercih edicinin ondan daha üstün olması gerekir- nefsin, bilen ve diri olması gerekir. İdrak edicinin bir faslı yoktur; bu nedenle onun yaratıcısının daha üstün, daha basit, daha az bileşik ve malullükten daha uzak olması gerekir.

Varlıkta iki Zorunlu Varlık olduğunda bu ikisi nefisten daha eksik bir mertebede olmaz. Eğer bu ikisi nefis için söz konusu olan ve ilave olmayan bir şuura sahip oldukları halde birbirinden ayrılmış ise -ki Zorunlu Varlık ile nefsin hakikatleri farklıdır- bu durumda onlarda manaya dönük bir terkip bulunur ve malul olan nefisler onlardan daha basit ve daha üstün olur. Eğer bu ikisinin hakikati ortak ise türün lâzımı da bunlarda ortak olur. Daha önce geçtiği üzere arazî temyiz edici bir tahsis ediciye ihtiyaç duyar. Kemâl ve noksanlığın durumu daha önce şöyle açıklanmıştı: Kemâl, bir illetten ileri gelmediğinde türdeki noksanlık bir tercih ediciden ve illetlik-malullük mertebesinde ileri gelir. Bu durumda noksan olan malul olur, oysa onun zorunlu olduğu farz edilmişti. Dolayısıyla bu imkânsızdır.

فكذلك^١ استمرّ شعوره بذاته مع نسيان ما يُفرض فصلاً للنفس^٢ مجهولاً^٣. ولا يجوز أن يكون الإنسان شاعرًا بذاته لصورة تحصل من ذاته لذاته، فإنّ صورة تحصل في المدرك المشير إلى ذاته بـ «أنا» غيره بل هي^٤ بالنسبة إليه «هو»، وهو مدرك لأنانيته لا شيء هو بالنسبة إليه «هو». فإذاً ليس إدراكه لذاته بالصورة ولا بأمر زائد على ذاته كيف كان. فإذاً إدراكه لذاته لا يفضل^٥ على ذاته بأن يكون بصورة أو أمر وجودي. أمّا السلبيّ فسيأتي فيه البحث، ثمّ السلب ليس بجزء لماهيّة شيء، وأمر الإدراك والعلم سيأتي مفصلاً. فالإنسان^٦ عند ما يشعر بذاته وعند ما يشير إلى ذاته لا يجد في ذاته إلاّ أمرًا يدرك ذاته، وما يُفرض من سلب موضوع أو محلّ أو إضافة بدن كلّها عرضيات خارجة. ولا^٧ يصحّ أن يكون له فصل مجهول، فإنّ إدراكه لذاته ليس بصورة؛ وذاته كما هي غير غائبة عنه، فلا يبقى فيها أمر مجهول مع شعور الذات. فإذا كانت هي على هذه البساطة وهي مفتقرة إلى مرجح والمرجح يجب أن يكون أشرف منه فينبغي أن يكون عالمًا حيًا. وليس له فصل فيلزم أن يكون مُبدّعه أشرف وأبسط وأقلّ تركّبًا وأبعد عن المعلوليّة عنه.

فإذا كان في الوجود واجباً، فلا يكونان أنقص مرتبةً من النفس، فإن كانا متميّزين ولهما من الشعور الغير الزائد ما للنفس وهما مختلفا الحقيقة ففيها تركيب معنوي والنفس المعلولة أبسط منها وأشرف. وإن كانا متّفقاً^٨ الحقيقة فلازم النوع يتّفق فيهما، والمميّز العرضيّ يحوج إلى المخصّص على ما سبق. والكمال والنقص أيضاً قد تبيّن^٩ حالهما من أنّ الكمال إذا لم يكن لعلّة فالنقص في النوع لمرجح ولمرتبة العلّية والمعلوليّة، فيكون الناقص معلولاً وقد فُرض واجباً، هذا محال.

١ خ: فذلك.

٢ ر: للإنسان.

٣ ل: ومجهولاً.

٤ هـ + شيء.

٥ د: لا يفضل.

٦ خ، ر: والإنسان.

٧ ل: فلا.

٨ ل: متفق.

٩ د، ط: بين.

Birbirinden ayrışma mümkün olmadığı için inniyetlerinin tümünün ilkesi diri ve idrak edici bir inniyet olur ki o da mevcutların en tamıdır ve onun ikincisi yoktur. Bu yöntem Meşşâîlerin yönteminden az da olsa uzaklaşmıştır. Ne var ki, biz bu yerde onu ihtiyaten ortaya koyduk. Zira her ne kadar Zorunlu Varlığın varlığını bilmek fıtratın tanık olduğu bir şey olsa da, O'nun varlığının ve birliğinin ispatı en önemli meseledir. Bu kadarı tembih için yeterli olsa gerektir.

وإذ لا يصحّ التمايز فمبدأ الإثبات^١ كلّها إتيّة حيّة درّاة هي أتمّ الموجودات لا ثاني لها. وهذه الطريقة^٢ حائدة قليلاً عن طريقة المشائين، إلّا إنّنا أوردناها احتياطاً في هذا الموقف، فإنّ إثبات وجود واجب الوجود^٣ ووجدانيّته أهمّ المطالب، وإن كان العلم بوجوده يشهد به الفطر، وهو ممّا يكاد يكفي فيه التنبيه.^٤

١ د: الإثبات.

٢ خ، ر: طريقة.

٣ د، ط، ل: وجود الواجب.

٤ ل + والله أعلم بالصواب.

BEŞİNCİ MEŞRA‘

ZORUNLU VARLIĞIN FİİLİ VE İBDA‘IN MANASI

Fasıl: [Fâilin Manası]

“Mevcut” illet ve malul kısımlarına bölündüğünde malul, sürekli olan ve olmayan kısımlarına bölünür. Mevcut, sürekli olan ve olmayan kısımlarına bölündüğünde de sürekli olan, malul olan ve malul olmayan kısımlarına bölünür. Avamdan bir grup, fiil mefhumunda, fiilden önce bir yokluk durumunun söz konusu olmasını ve fiilin, iradede sâdır olmasını dikkate alırlar. Fiil mefhumunda iradeyi şart koştuklarında onlar “Şöyle bir şeyin fiili iradeyledir.” demekten menedilmelidir; zira irade, fiil mefhumuna dahildir [ayrıca belirtmeye gerek yoktur]. Fiilin kayıtlanmasında irade açıkça belirtildiğinde “İnsan, canlıdır.” denilmiş gibi olur. O zaman da onlar “Şöyle bir fiil bittabidir.” demekten de menedilmelidir. Zira irade, fiil mefhumuna dahil edildiğinde fiil mefhumu bittabi olmayı nefyeder. Bu durumda “İnsan cansızdır” denilmiş gibi olur. Yokluğun hâdisi öncelemesi fâilin fiili değildir. Çünkü fâilin öncesinde yokluk olmaksızın zamansal hâdisi yaratmayı irade etmesi düşünülemez. Fâilin öncesinde yokluk olmaksızın hâdisi yaratmaya muktedir olması farz edilirse fiilin sürekliliği itiraf edilmiş olur. Bu durumda önce gelen yokluk fâilin fiili değildir. Dolayısıyla hâdis, öncesindeki yokluk yönünden değil, varlığının mümkün olması cihetinden fâiline taalluk eder. Varlığın başkayla zorunlu olması, herhangi bir vakitte ve sürekli olarak varlığın bizzat zorunlu olmasını menetmez. Muhalefin görüşüne göre süreklilik imkânsız olursa, bu zorunlu varlığın mefhumundan ileri gelmez. Tek bir yüklem, iki şeyden birine daimî, diğerine de herhangi bir vakitte yüklem olabilir. Herhangi bir vakitte yüklem olan şey ancak sürekli olarak yüklem olandan sonra bulunur. Sürekli yüklem olana “herhangi bir vakitte yüklem” denilebilirken, herhangi bir vakitte yüklem olana “sürekli yüklem” denilemez. Dolayısıyla sürekli olarak yükleme sahip olan şey, bu yüklem kendisine hamledilmesini daha çok hak eder.

المشروع الخامس

في فعله ومعنى الإبداع

فصل: [في معنى الفاعل]

لَمَّا قُسِّمَ الموجود إلى عِلَّةٍ ومعلول فقد^١ يُقَسَّمُ المعلول إلى دائم وغير دائم، ولَمَّا قُسِّمَ الموجود إلى دائم وغير دائم^٢ فقد^٣ يُقَسَّمُ الدائم إلى معلول وغير معلول. وجماعة من العوام يأخذون في مفهوم الفعل سبق العدم وكونه صادرًا عن إرادة، وإذا شرطوا في مفهومه الإرادة فيجب أن يمتنعوا عن قولهم «فعل شيء كذا بالإرادة» لأنها داخلية في مفهوم الفعل. وإذا^٤ صُرِّحت في تقييد الفعل بها فيكون كما قيل: «إنسان حيوان»، ويجب أن يمتنعوا عن قولهم: «فعل كذا بالطبع» فإنَّ الإرادة إذا كانت داخلية في مفهومه ينافي الطبع مفهوم الفعل، فيكون كما يقال: «إنسان جمادٍ». وسبق العدم للحادث ليس بفعل الفاعل، فإنه لو أراد أن يفعل الحادث الزماني من غير سبق عدم^٥ لا يُتصوَّر، ولو فُرض أنه كان يقدر أن يفعلَه دون سبق العدم فقد اعترف بدوام الفعل؛ فإذا العدم السابق ليس بفعل الفاعل، فتعلَّق الحادث بفاعله من جهة وجوده^٦ الجائز^٧ لا من قبل سبق العدم^٨. ومفهوم وجوب الوجود بالغير لا يمنع وجوب الوجود به^٩ وقتًا ما ودائمًا. وإن امتنع الدوام على مذهب الخصم فذلك ليس لمفهومه. والشئان اللذان يُحمل عليهما محمول واحد ولأحدهما^{١٠} دائم^{١١} وللآخر وقت^{١٢} ما، ولا يُوجد^{١٣} لما هو له وقتًا ما إلا وقد وُجد لما هو له دائمًا. ويصحَّ أن يقال على ما هو له دائمًا أنه له وقتًا ما ولا يصحَّ أن يقال على ما هو له وقتًا ما أنه له دائمًا، فالذي هو له دائمًا أحقُّ بحمله عليه.

٨ خ، ر: العدم السابق.

٩ خ، د: الوجودية.

١٠ ط: فلا أحدهما.

١١ ل: دائما.

١٢ ل: دائما وللآخر وقتا.

١٣ خ: يؤخذ.

١ خ، ر: وقد.

٢ ط + ولما قسم الموجود إلى دائم وغير دائم.

٣ خ، ر: وقد.

٤ د، ط، ل: فإذا.

٥ خ، ر: العدم.

٦ د: وجود.

٧ خ، ر: الخاص.

Malullük ve başkasıyla zorunlu olma, malule ve başkasıyla varlığı devamlı olana göre bu yüklemın kendisine hamledilmesini daha çok hak eder. Bir insan varlığı başkasıyla sürekli olanı kendi ıstılahına göre meful olarak isimlendirmekten kaçınırsa -ki o yokluğun öncelenmesinin fâilden değil de varlığın mümkün olmasının ifadesinden kaynaklandığını öğrendikten sonra bir şeyi öncesinde yokluk olmadan fiil olarak isimlendirmez- onunla ıstılah hususunda tartışma olmaz. Dolayısıyla bu kısımda emsalsiz yaratıcı/ibda' edici terimi ıstılah olarak kullanılır.

Bu konuda onlar için ortaya çıkan hatalardan biri de onların “Mevcut, varlığı sebebiyle fâilden müstağnidir.” görüşüdür. Onların düşündükleri şey, ustadan sonra da binanın devam etmesidir. Bu durum onları şu inanca sevk etmiştir: Malulün illete taalluku, fiilin sürekliliğinde değil aksine varlığın verilmesi ve hâdis kılınması esnasındadır. Varlık sürekli olduğunda onun için yaratılma ve ibda' hali söz konusu olmaz. Böylece onun varlığı sürekli olarak başkasından müstağnidir. Çünkü var olana varlık verilemez. Yine onların “Mevcut, varlığı sebebiyle fâile ihtiyaç duymaz.” ve “Sürekli-lik içinde olan bir şey, illete muhtaç değildir.” sözlerinin de bir anlamı yoktur. Zira zâtı itibarıyla mümkün olan şey zâtı sebebiyle zorunlu varlığa dönüşmez. İşaret ettiğimiz üzere varlık onu imkândan çıkarmaz. Mümkün bir şey mevcut farz edildiğinde varlığını bir başkasının tercih etmesi gerekir. Tercih edicinin yok olduğu farz edildiğinde ise ya onun varlığı yokluğuna tercih edilerek baki kalır ya da varlığı yokluğuna tercih edilmez. Eğer onun varlığı yokluğuna tercih edilmiş bir halde devam ederse ve bu zâtı ve mâhiyeti gereği olursa, bu durumda onun mâhiyeti, varlığının zorunlu olmasını gerektirir. Dolayısıyla o varlık kazanmada başkasına ihtiyaç duymaz. Böylece onun şimdide ve geçmişte bir illetinin olmaması gerekir. Zira o zâtı gereği Zorunlu Varlıktır. Oysa onun mümkün ve başkasıyla zorunlu olduğu farz edilmişti. Dolayısıyla bu, imkânsızdır. Eğer o, mevcut olduğu halde varlığı, zâtı itibarıyla tercih edilmiş değilse bu durumda varlığın tercih edilmesi başkası sebebiyle olur. Bu başkası yok olduğunda tercihin kendisi ve tercih edilen varlık da yok olur. Bu durumda da onun mümkün varlığı tercih edilmeye devam etmez. Dolayısıyla varlığının tercih edilmesini sağlayan şeyin yok olmasıyla, onun yokluğu tercih edilmiş olur. Böylece o, mevcut olarak devam etmez.

فالمعلوليّة والوجوب بالغير على ما هو معلول^١ ودائم الوجود بالغير أحقّ. وإن امتنع إنسان عن أن يسمّى دائم الوجود بالغير مفعولاً بناءً على اصطلاحه - أنّه لا يسمّى الشيء فعلاً دون سبق العدم بعد أن يعلم أنّ سبق العدم ليس من الفاعل بل إفادة الوجود الممكن منه - فلا مشاخّة معه في الاصطلاح، فليصطلح على هذا القسم بالمبدع.

ومّا يقع لهم فيه الغلط قولهم: «إنّ الموجود بوجوده يستغني عن الفاعل» وما رأوا أنّ البناء يبقى بعد البناء، فحملهم ذلك على اعتقاد أنّ تعلّق المعلول بالعلّة^٢ ليس في دوام الفعل، بل حالة الإفادة والإحداث؛ وإذا كان دائم الوجود فليس له حالة إيجاد وإبداع، فيكون مستغنياً دائماً بوجوده عن غيره إذ لا يوجد الموجود. فأما قولهم: «إنّ الموجود يستغني بوجوده عن الفاعل» وقولهم «إنّ الأمر في الدوام غير محتاج إلى العلّة» فلا حاصل له، فإنّ الشيء الممكن بذاته لا يصير واجب الوجود بذاته^٣ ولا؛ يُخرجه الوجود عن الإمكان كما أشرنا إليه. فإذا^٤ فُرض موجوداً فلا بدّ من ترجّح وجوده بغيره، وإذا فُرض انتفاء المرجّح فلا يخلو: إمّا أن يبقى وجوده راجحاً على عدمه أو لا يترجّح. فإن بقي وجوده راجحاً على عدمه وكان ذلك الرجحان لذاته وماهيّته، فماهيتّه مقتضية لوجوب الوجود، فلا يفتقر في إفادة الوجود إلى غيره. فيجب أن لا يكون له علّة ولا في ما مضى فإنّه واجب الوجود بذاته، وقد فُرض ممكناً وواجباً بغيره، هذا محال. وإن لم يترجّح وجوده بذاته وهو موجود فالترجّح بغيره، فإذا انتفى ذلك الغير فينتفي^٥ الترجيح والترجّح به، فلم يبق الوجود الممكن له مترجّحاً،^٦ فيترجّح^٧ عدمه لانتفاء المرجّح للوجود فلا يبقى موجوداً.

١: معلوم.

٢: علّة.

٣: ل - بذاته.

٤: خ، ر: فلا.

٥: د: فإن.

٦: خ: فينبغي.

٧: خ، ر - به.

٨: خ، ر: مرجّحاً.

٩: ل: فرجح.

Bazen “İlk zamandaki varlık ikinci zamandaki varlığın tercih edilmesini sağlar.” sözü geçerli değildir. Çünkü ilk zaman geçip gitmiştir. Onun sebebiyle ikinci zamanda varlığının tercih edildiği farz edildiğinde bu da ilk zamanla geçip gider. Yok olan bir şeyle varlığın tercih edilmesi kesinlikle söz konusu olmaz. Yine, kıt akıllıların vehmettiği “Fâil bir şeye kendi yokluğundan sonra da etkisi devam eden bir kuvvet verir.” şeklindeki sözün de bir anlamı yoktur. Zira bu kuvvet de mümkün olan bir varlığa sahiptir. Haliyle onun için de bir tercih edici gerekir. Tercih edici yok olduğu halde bu kuvvetin devam ettiğine ilişkin söz, bu kuvvetin iliştiği şey hakkındaki söz gibidir. Mümkün varlık bizâtihi zorunlu olmadığı ve tercih ediciye muhtaç olduğu için onun sürekli olmasında da bir tercih edici gereklidir. Eğer onların “Var olan var edilmez.” sözleriyle mevcutta başka bir varlığın verilmemesi kastediliyorsa bu doğrudur. Ne var ki, mevcut için söz konusu olan tek varlık mevcut olduğu sürece tercih edilmede başkasına muhtaçtır. Bina ve usta örneğine gelince, bilinmelidir ki, hâdis şey bazen hudûs illetine bazen de sebat illetine sahip olur, tıpkı ev gibi. Evin hudûsunun illeti ustanın hareketleridir; sebat illeti ise onun şekillenmesi için koruyucu unsurun kuru olması ve cüzlerinin yapışmasıdır. Böylelikle o sebat illetiyle tercih edilmiş olur. Bazen de şeyin hudûs illeti ile sebat illeti tek bir şey olur, suyu şekillendiren kap gibi. Tüm takdirlere göre sebat halinde bir tercih edici gereklidir. Hudûs illeti yok olduğunda ve bir şeyin kendisini devam ettirecek sebat illeti bulunmadığında o şeyin devam etmesi imkânsızdır.

Fasıl: Hâdislerin Sebepleri, Tesadüfler ve İradelere Dair Söz ve Devamla İlgili bir Bahis

Daha önce işaret ettiğimiz üzere her hâdis mümkündür ve onun için bir tercih edici gerekir. Hâdisin tercih edicisi sürekli değildir. Aksi halde tercih devamlı olurdu bu durumda da malul hâdis olmazdı. Tercih edicinin tüm yönlerden hâsıl olması ve zaman bakımından varlığının devamlı olması mümkün değildir. Dahası, hâdis belli bir zamandan sonra hâsıl olur. Zira malulün varlığı zamanda tercih edicinin varlığına bittişmemiş olsaydı, bu durumda tercih edici tam bir tercih edici olmazdı,

ولا حاصل لما قد يقال: «إنّ الوجود في الزمان الأوّل ترجّح الوجود في الزمان الثاني»، فإنّ الزمان الأوّل قد بطل، والترجّح بحسبه إذا فرض يبطل معه، فلا ترجّح البتّة بما انعدم. ولا ما قد يتوهمه الضعفاء «أنّ الفاعل يعطيه قوّة بها يبقى بعد عدمه»، فإنّ تلك القوّة لها وجود وهي ممكنة ولا بدّ لها من مرجّح، والكلام في بقاء تلك القوّة مع انتفاء المرجّح كالكلام في الشيء الذي عرضت له تلك القوّة. وإذا لم يجب وجود الممكن بذاته ولا يُستغنى عن المرجّح، فلا بدّ له في الدوام من المرجّح. وإن غني بقولهم «إنّ الموجود^١ لا يُوجد» أي لا يُعطى له وجود آخر فهو صحيح إلّا أنّ الوجود الواحد الذي له مفتقر في الترجّح بغيره ما دام موجوداً.^٢ وأمّا مثال البناء والبناء، فليعلم أنّ الحادث قد يكون له علّة حدوث وعلّة ثبات كالبيت فإنّ علّة حدوثه حركة البناء وعلّة ثباته يبسّ العنصر الحافظ لتشكّله^٣ وتماسك أجزائه فيترجّح بعلّة الثبات. وقد يكون علّة حدوث الشيء وثباته أمراً واحداً كالقلب^٤ المشكّل للماء وعلى جميع التقديرات لا بدّ من المرجّح في حالة الثبات، وإذا انتفت^٥ علّة الحدوث وليس للشيء علّة ثبات يبقى به فيستحيل بقاء الشيء.

فصل: في أسباب الحوادث والكلام في الاتّفاقات والإرادات وبحث في الدوام

قد أشرنا إلى أنّ كلّ حادث ممكن فلا بدّ له من مرجّح، ومرجّح الحادث ليس بدائم وإلّا لدّام^٦ الترجيح^٧ فما كان المعلول حادثاً. ولا يصحّ أن يكون المرجّح من جميع الوجوه حاصلاً مستمرّ الوجود زماناً؛ ثمّ يحصل الحادث بعد زمان، فإنّه إن لم يقترن وجود المعلول بوجوده في الزمان فليس هو المرجّح التام،

١ د، ط: وإذا؛ ل: وإنه.

٢ خ، د: الوجود.

٣ د: موجود.

٤ خ، ر: العناصر؛ ل: ثباته من العنصر.

٥ د، ط: لشكله.

٦ ل: كالقلب.

٧ خ: انبعث.

٨ د، ط، ل: ولا.

٩ د: لزّام؛ خ، ر: دام.

١٠ د، ط: الترجّح.

bilakis onda tercihin tamamlanmasını bekleyen bir şey bulunurdu. Oysa bu şeyin tam tercih edicisinin başkasına dayanmayan hâdis bir şey olduğu farz edilmişti. Dolayısıyla hâdisin hâdis bir tercih edicisinin olması doğrudur ki, bu tercih edici zaman bakımından kendisine hâdis bir malulün bitişmesinden uzak değildir. Hâdis tercih edici hakkındaki söz, hâdis olması ve hâdis tercih ediciye ihtiyaç duyması cihetinden, ilk hâdis hakkındaki söz gibidir. Dolayısıyla hâdis tercih edicinin de başka bir tercih edicisinin olması gerekir. Böylelikle söz döner durur ve hâdis şeylerin ilki olan bir hâdiste son bulmaz. Biri hakkındaki söz diğerleri hakkındaki söz gibidir. Birbirini takip eden sonsuz illetler gerekli olur. Bir araya gelen sabit illetler silsilesinin sonlu olduğu ispatlandığında sonsuz hâdis illetlerin bir araya gelmeyen şeylerden olması gerekir. Bir noktada kesinti ve bozulma tasavvur edilmediğinde -çünkü bu hâdis nokta, zamanca kendisinden uzak olmayan hâdis bir tercih ediciyi gerektirir ve onun tercih edicisi de aynı durumdadır- bozulma ve kesinti söz konusu olmaz. Kendilerinde sebat düşünülmediği gibi, kesintiden kaynaklanan bir bozulma veya sebat imkânı bulunmayan ve bir araya gelmesi imkânsız olan illetlerin, “hareketler” olması gerekir. Feleklerin dairesel hareketi hariç, tüm hareketler için kesinti söz konusudur. [Feleklerin bu dairesel] hareketi hâdis şeylerin hudûsuna illet olduğu gibi, onların yokluğuna da illettir. Zira muayyen bir vakitteki yokluk için bu vakitte bulunan bir tercih edicinin olması gerekir ki, bu durumda ya yokluğu gerekli olmayan şeyin varlığı bu hâdisin varlığında şart olur ya da varlığı gerekli olan şeyin yokluğu hâdisin varlığının şartı olur.

Soru: Bir araya gelmeyen sonsuz illetlerin varlığı mümkün ise bu durumda varlığı zorunlu sabit bir illette son bulmaya ihtiyaç yoktur.

Cevap: Hâdis illetler Zorunlu Varlığa ihtiyaç duyarlar. Zira mümkün ve sabit şeyler cümlesinden olan hareketlerin taşıyıcısı, yani hareketli ve sabit olan cisimler, hareket ettirici nefis ve bu ikisinin dışındaki şeyler değişmeyen ve sabit olan bir tercih ediciye ihtiyaç duyar ki, bu tercih edici Zorunlu Varlıktır. Şüphe yok ki, unsurlu âlemde sabit şeyler vardır. Bunlar [1] madde, [2] insanda bulunan, değişmeyen ve zâtını idrak eden cevherdir. Dahası hareketin ardından gelen her hâdisin hudûs anı yok olma anından başkadır.

بل بعدُ فيه أمر منتظر ممّا يتمّ التّرجّح به، وقد فُرض أنّه المرجّح التّامّ للشيء الحادث الذي لم يتوقّف على غيره، فصَحَّ أنّ الحادث له مرجّح حادث غير خُلِّي عن اقتران المعلول الحادث به زماناً. والكلام في المرجّح الحادث من جهة حدوثه واقتضاه إلى مرجّح حادث كالكلام في الحادث الأوّل، فلا بدّ للمرجّح الحادث من مرجّح آخر له.^١ ولا يزال الكلام عايداً ولا ينقطع عند حادث هو أوّل الحادثات، لأنّ الكلام فيه كما في غيره؛ فلا بدّ من علل متسلسلة غير متناهية. ولمّا بُرهن على تناهي سلسلة العلل الثابتة المجتمعة فيجب أن يكون العلل الحادثة الغير المتناهية ممّا لا يجتمع. ولمّا لم يُتصوّر الانقطاع والخلل عند حدّ - فإنّ ذلك الحدّ الحادث يستدعي مرجّحاً حادثاً غير خُلِّي عنه زماناً وكذا مرجّحه - فلا خلل ولا انقطاع. فيلزم أن يكون العلل الغير المتناهية الممتنعة الاجتماع التي لا تصوّر لثباتها ولا إمكان لخلل من انقطاع أو ثبات فيها هي الحركات.^٢ وجميع الحركات لها انقطاع إلّا الحركة الدورية الفلكية، فهي علّة حدوث الحادثات وعلّة عدم الحادثات أيضاً، فإنّ عدم في الوقت المعين أيضاً لا بدّ له من مرجّح في ذلك الوقت: إمّا وجود ما لا ينبغي الذي عدمه شرط في وجود ذلك الحادث أو عدم ما ينبغي الذي وجوده شرط لوجود الحادث.

سؤال: إذا أمكن وجود علل غير متناهية لا تجتمع، فلا حاجة إلى الانتهاء إلى علّة ثابتة^٣ هي واجبة الوجود.

جواب: العلل الحادثة لا تغني عن الحاجة إلى واجب الوجود، فإنّ الحركات حاملها الذي هو جرمها المتحرّك الثابت والنفس المحرّكة وغيرهما من أمور ثابتة من الممكنات يحوج إلى مرجّح ثابت لا يتغيّر هو واجب الوجود. ولا شكّ أنّ في العالم العنصري أموراً ثابتة وإن لم يكن إلّا الهبولى والجوهر المدرك لذاته الذي لا يتبدّل في الإنسان. ثمّ كلّ حادث ممّا وراء الحركة أنّ حدوثه غير أنّ بطلانه،

١ خ، ر - له.

٢ خ: فتسلسلة

٣ خ، ر: الحركة.

٤ ل: علل.

٥ خ: ثانية؛ ل: رابيه.

İki an arasında sebat zamanı olan bir zaman bulunur. Sebatın illetleri ise bir arada bulunur. Zira bir şey kendisini sabit kılan şeyin zevaliyle sabit olmaz. Oysa hâdis illetler silsilesinin sonlu olması ve bunun bizâtîhi Zorunlu Varlıkta son bulması gerektiği ispatlanmıştı. O, mevcutların tümünün varlık illeti olduğu gibi, sebatlarının da illetidir. Zira sabit olsun veya olmasın, O'nun dışındaki şeyler mümkündür. Mümkünlerin toplamı O'na muhtaçtır. Dolayısıyla O hepsinin varlık ve sebat illetidir.

Soru: Feleklerin hareketleri de hâdistir. Dolayısıyla onlar için de hâdis olan tercih ediciler gereklidir. Feleğin hareketinin, diğer bir harekete illet olması da mümkün değildir. Zira ikinci hareket, ancak birinci hareketin yok olmasından sonra meydana gelir. Hareket, devamlı olması için bir illete muhtaçtır. Bu durumda yok olan ilk hareket nasıl ikinci hareketin illeti olabilir? Dolayısıyla hareketlerin, başka illetlerinin olması gerekir. Eğer illetler başka bir feleğin hareketleri olursa söz onlara döner. Dolayısıyla cisimlerin sonlu olmasından ötürü hareket ettiricilerin de sonlu olması gerekir. Böylelikle söz en üstte yer alan hareketlinin hareketine döner. Dolayısıyla bu, değişen, sonsuzca birbirini gerektiren ve bir araya gelen zâtlar nedeniyle illet ve malullerden oluşan tabakaları gerektirir. Oysa bu imkânsızdır.

Cevap: Burada “Önceki hareket sonraki hareketin mutlak illetidir. Hatta her felek, tümel hareket için sabit ve tümel bir iradeye sahiptir.” denilemez. Bildiğin üzere, maksadı bir yere doğru hareket olan şeyin iradesinin zarureti bu hareketi gerektirdiği gibi, iradelerin icma'ı/birliği ise içinde bulunduğu konumdan dolayı taayyün eden tikel hareketleri gerektirir. Yürürken söz konusu olan her adımın iradesi ve hareketin bu adımdan ortaya çıkması önceki adımla gerekçelendirilir. Zira bu adım konumuna ulaşmasaydı onun peşinden gelen adım da oraya ulaşmazdı. Dolayısıyla feleğin, mutlak hareket için sabit ve tümel bir iradesi vardır. Dahası, bu tümel irade bir noktaya ulaşmasıyla birlikte bu noktadan diğer noktaya olan hareketin tikel iradesini gerektirir. Bu hareket başka noktaya ulaşmanın illeti olur. Sonra, tümel iradeyle birlikte bu noktaya ulaşma, tikel iradenin ve tikel hareketin illetidir. Dolayısıyla bir noktaya ulaşmakla birlikte tümel irade, tikel hareketin tikel iradesi olmaya devam eder.

وبين الآئين زمان هو زمان ثباته. وعلل الثبات مجتمعة إذ لا يثبت الشيء مع زوال مُثَبِّته، وقد بُرهن على وجوب نهاية سلسلة العلل الحادثة وأنها تنتهي إلى واجب الوجود بذاته. وهو علة وجود جميع الموجودات وعلة ثباتها إذ ما سواه من الثابت وغير الثابت ممكن، ومجموع الممكنات مفتقر إليه فهو علة الوجود والثبات للمجموع.

سؤال: الحركات الفلكية أيضاً حوادث، فلا بد لها من مرجحات حادثة. ولا يجوز أن تكون حركة فلك علة لحركة أخرى له، إذ لا يحصل الحركة الثانية إلا بعد بطلان الحركة الأولى. والحركة في دوامها مفتقرة إلى علة، فكيف يكون علتها ما قبلها الباطل عند وجودها من الحركات؟ فلا بد من علل أخرى للحركات. فإن كانت حركات لفلك آخر يعود الكلام إليه، فلا بد من نهاية المتحركات لنهاية الأجسام، وحركة المتحرك الأعلى يعود إليها الكلام، فيستدعي طبقات من العلل والمعلولات لذوات متغيرة مترتبة غير متناهية مجتمعة، وهو محال.

جواب: لا يجوز أن يقال: «إن الحركة المتقدمة هي علة مطلقة لحركة متأخرة، بل كل فلك له إرادة كلية ثابتة لحركة كلية». وتعلم أن الذي قصده الحركة إلى موضع يلزم من ضرورة^٢ إرادته^٣ لتلك الحركة، وإجماعه إرادات حركات جزئية متعينة من الموضع الذي هو فيه. وإرادته^٤ كل خطوة في تضاعيف المشي وتعين الحركة من تلك الخطوة إنما هي^٥ معللة بالخطوة التي قبلها من حيث لولا وصوله إلى موضع تلك الخطوة ما وصلت النوبة^٦ إليها، فالفلك له إرادة كلية ثابتة لحركة مطلقة^٧. ثم تلك الإرادة الكلية مع الوصول إلى نقطة توجب إرادة جزئية للحركة من تلك النقطة إلى نقطة أخرى، وتلك الحركة تكون علة الوصول إلى النقطة الأخرى. ثم الوصول إلى تلك النقطة مع الإرادة الكلية علة لإرادة جزئية وحركة جزئية، فلا زالت الإرادة الكلية مع الوصول إلى نقطة علة لإرادة جزئية لحركة جزئية؛

١ ل: إليه.

٢ هـ: صورة.

٣ خ، د، ط: إرادته.

٤ ل: إرادة.

٥ خ، ر: هو.

٦ د: النوبة.

٧ د، ط، ل: مطلقاً.

Tikel hareket başka bir tikel noktaya ulaşmanın illetidir. Bu sonsuza kadar böyledir. Bir hareket kendisi o harekete dayanan bir iradeye değil, kendi türünden başka bir harekete dayanır. Mesela bir noktaya ulaşma kendisi bu ulaşmaya dayanan bir harekete değil, kendi türünden başka bir harekete dayanır. Dolayısıyla bundan imkânsız olan devir gerekmez.

Feleklerin tümel iradesi olmasaydı tikel iradelerin ve tikel hareketlerin devamlı olarak yenilenmesi gerekmezdi. Bir noktaya doğru olan hareket tümel iradenin yokluğunun takdirine göre bu noktadan başka bir noktaya doğru olan tikel iradenin varlığını gerektirmez. Bir noktaya ulaşma oradan başka bir noktaya ulaşmayı gerektirmediğine göre bu durumda başka bir iradenin yenilenmesi için bunun üstünde bir sebep bulunur. Üstte bulunan sebebin değişmesi gerekir ki, onun halinin değişmesi bunun halinin değişmesini gerektirsin. Zira sabit olan, sabit olmayan şeylerin bizâtihî illeti olmaz. Fakat bunun sabit olmayan bir şeyin aracılığı ile olması bunun dışındadır. Sonuçta söz buna döner. Zâtı sabit olup, değişen şeylerin, tesir ve sebeplilik mertebelerinde birbirini gerektirecek şekilde sonsuza kadar gitmesi imkânsız olunca, bu durumda mümkün şeylerden birinde devir gerekli olur. Bu devrin, değişim ve peş peşe gelme yoluyla sabit bir şeyle, yani tümel irade sebebiyle, somut fertlerde devam etmesi gerekir. Feleğin hareketinin sabit bir cüzü olan bir illeti vardır ki, bu tümel iradedir. Bir de sabit olmayan cüzü olan başka bir illeti vardır ki, o da tek tek tikel noktalara ulaşması sebebiyle tümel iradelerinin gerektirdiği tikel iradelerdir. Daimî hareket hâdis şeylerin cüzleri olarak farz edilen fertler itibariyle hâdis şeylerin hudûsunun illeti olduğu gibi, sebat illetlerine bir süre nispet edilmelerinin sebatının da illetidir. Sebat süresi olan bu süre, onu aynıyla zevallle birlikte bağlamaya yaklaştırır. Anlayacağın üzere hareket insanın hudûsunu gerektirir ve onun ömrü bir müddet uzar. Dolayısıyla bu müddet aynıyla onun bedensel hayatının yok olmasını gerektiren harekete yakın olmayı gerektirir.

والحركة الجزئية علة للوصول إلى نقطة جزئية أخرى، هكذا إلى غير النهاية. ولا يتوقف حركة على إرادة توقفت^١ نفسها على تلك الحركة، بل^٢ على حركة أخرى من نوعها. ولا وصول نقطة مثلاً يتوقف على حركة توقفت نفسها عليه، بل على أخرى من نوعها، فلا يلزم منه دور ممتنع.

ولولا أن للأفلاك^٣ إرادة كلية ما وجب تجدد الإرادات والحركات الجزئية على الدوام، فإنه ما كان يلزم من الحركة^٤ إلى نقطة وجود إرادة جزئية عن تلك النقطة إلى غيرها على تقدير عدم الإرادة الكلية؛ وإذا كان لا يلزم من الوصول إلى نقطة الحركة عنها فكان لتجدد إرادة أخرى سبب^٥ مما^٦ فوقها. ولا بد من تغير ما فوقها حتى كان يجب عن تغير^٧ حاله تغير حال هذا، فإن الثابت لا يكون علة بذاته لأمر غير ثابتة إلا بتوسط أمر غير ثابت ويعود الكلام إليه. ولما استحال ذهاب الأمور المتغيرة الثابتة الذات إلى غير النهاية مترتبة^٨ في مراتب التأثير والعلية فلا بد من دور في شيء مما يكون ممكناً. ولا بد وأن يجب استمرار ذلك الدور في الأشخاص المنتشرة على سبيل التبدل والتعاقب بأمر ثابت وهو^٩ الإرادة الكلية. فالحركة الفلك علة لها جزء ثابت^{١٠} هي الإرادة^{١١} الكلية، وآخر غير ثابت وهي الإرادات الجزئية التي تلزم عن إرادات كلية بسبب الوصول إلى نقطة نقطة جزئية. فالحركة الدائمة علة حدوث الحادثات بأشخاص ما تفرض أجزاء لها وعلة ثبات نسبتها^{١٢} إلى علل الثبات بمدة صنفية، وتلك المدة التي هي مدة الثبات بعينها تُقرُّبه^{١٣} من انعقاد سبب الزوال. أما ترى أن حركة أوجبت حدوث إنسان وامتد عمره مدة، وتلك المدة بعينها موجبة لقربه من الحركة الموجبة لزوال الحياة عن بدنه؟

٨ ل - ما فوقها عن تغير.
٩ خ، ر: مرتبة.
١٠ د، ط: وهي.
١١ ل - وهو الإرادة جزء ثابت.
١٢ ل: وهي الإرادات.
١٣ خ، ر: نسبتها.
١٤ خ، د: يقربه.

١ خ: توقف.
٢ د، ط: بلي.
٣ ل: الأفلاك.
٤ ل: الحركات.
٥ خ: كتجدد.
٦ خ: ثبت.
٧ ل: ما.

Bu sözle şu şüphe de giderilmiş olur: Hâdis şeyin sebatı olduğunda onun bir sebat illetinin olması gerektiği gibi, sebat illetine bir nispetinin de olması gerekir. Bu nispet, o şeyin hâdis oluşu sebebiyle hâdistir. Dahası bu nispet sabittir, dolayısıyla onun hudûsu ve sebat sebebi olduğu gibi, sebat illetine başka bir nispeti de vardır. Sebat illetine dönük her nispetin sebat illeti olduğu gibi, bu sebat illetine dönük bir nispeti de vardır. Bu nispetin hali başka bir kerede birincinin hali gibidir. Sebat illetleri sonsuza kadar gider. Dolayısıyla onlar bu şüpheyi şu nitelikteki bir hareketle çözmüşlerdir: Bu hareket sınıfı itibariyle sebat nispetini devam ettirir, zeval illetine yaklaştırır, şahsî cüzlere sahip olduğu farz edilen şeyler sebebiyle değişir ve bu sınıfın sebatında sabit kılıcı başka bir illetten müstağnidir.

Araştırma ve Derinleştirme:

Doğrusu bu şüphenin bununla giderilmesi gerekli değildir. Zira bu cevap, aynıyla ezeli şeyler cümlesinden olan hâdis olmayan şeylere de döner. Zira onların illetleri de sabit olup, bir nispete sahiptir. Nispet ise mümkün bir şeydir. O da bir şekilde bir illete muhtaçtır. Dolayısıyla onun da illetine bir nispeti vardır. İkinci nispet de mümkün olup, o da bir illete muhtaçtır. Bu nispetin de başka bir nispeti olur ve bu sonsuza kadar böyle gider. Eğer bu şeyler zihnî itibarlar olarak alınırsa bu zorlamaya ihtiyaç kalmaz veya kitaplarda meşhur olduğu üzere nispetin de nispetinin olması menedilir. Ne var ki, meşhur görüş bazen şöyle ortaya konur: İki şey arasındaki nispetin zâtı, mümkün olması bakımından varlığını tercih eden illete bizzat nispet edilmeye muhtaçtır. İlliyyet ve sebat açısından bu nispet sebepliliğe ve varlık sebatına bakış itibariyle olmaksızın, herhangi bir nispetin iki şey arasında gerçekleşmesi gibi değildir. Kısaca bu sorunun çözümü, “Bir nispetin, haricî bir illete muhtaç olan bir nispeti vardır” görüşünü menetmekle olur. Zikrettiğimiz üzere bu gibi şüphelerin çözümü ölçütten hareketle olur.

Bunu öğrendiğinde bil ki, bazen hareket iki vecihle başka bir harekete illet olur:

وقد انحَلَّ^١ بهذا الكلام شكّ، وهو أنّ الحادث إذا كان له ثبات فلا بدّ له من علّة ثبات ونسبة له إلى علّة ثبات، وتلك النسبة حادثة لحدوثه. ثمّ تلك النسبة ثابتة، فلها سبب حدوث وثبات ونسبة أخرى إلى علّة ثباتها؛ فلكلّ^٢ نسبة إلى علّة ثبات علّة ثبات ونسبة إلى تلك^٣ علّة الثبات. وحال تلك النسبة تارةً أخرى حال الأوّل، ويذهب عللّ الثبات إلى غير النهاية. فهذا الشكّ حلّوه؛ بالحركة المديمة^٤ لنسبة^٥ الثبات بصنفها، المقربة لعلّة زواله، المتبدّلة بما يُفرض لها أجزاءً شخصيّة^٦، المستغنية في ثبات ذلك الصنف عن علّة أخرى مثبّته.

بحث وتحصيل:

والحقّ أنّ هذا الشكّ لا يجب أن يدفع بهذا، فإنّه يعود بعينه في الأمور الغير الحادثة من الأزليّات، فإنّ عللّها ثابتة ولها نسبة، والنسبة شيء ما ممكن؛ فيحتاج إلى علّة ما كيف كانت فلها نسبة إلى علّتها؛ والنسبة الثانية^٨ أيضاً ممكنة محتاجة إلى علّة، ولها نسبة أخرى ويذهب إلى غير النهاية. وأمّا إذا أخذت^٩ هذه الأشياء اعتبارات ذهنيّة لا يحتاج إلى هذا التكلّف^{١٠} أو يُمنع أنّ للنسبة نسبةً كما هو مشهور في الكتب؛ إلّا أنّ المشهور ربّما يُورّد عليه أنّ النسبة التي بين الشيئين لا يغنى ذاتها عن نسبة نفسها من حيث إمكانها إلى علّة مرجّحة لوجودها. وتلك النسبة بحسب العلّيّة والثبات ليست كون النسبة واقعةً بين أمرين لا بحسب النظر إلى العلّيّة^{١١} وثبات الوجود، وفي^{١٢} الجملة ليس حلّ هذا الكلام إلّا بمنع «أنّ للنسبة نسبة محوكة إلى علّة خارجيّة»،^{١٣} ومن القسطاس ينحلّ أمثال هذا على ما ذكرناه.

وإذا عرفت هذا فاعلم أنّ الحركة قد تكون علّةً لحركة أخرى على وجهين:

- ٨ ط: الثابتة.
- ٩ ل: أحدث.
- ١٠ د، ط، ل: هذه الكلف.
- ١١ د: الغلبة.
- ١٢ ل: في.
- ١٣ خ، ر: خارجة.

- ١ ل: جعل.
- ٢ ل: فكان.
- ٣ د، ط + هي.
- ٤ خ، د: خلّوه.
- ٥ د، ط: الدائمة.
- ٦ خ: كنسبة.
- ٧ د: شخصه.

Biri, hareketlendirici kuvvetin bulunduğu halin değişmesi sebebiyle ikinci hareketi hazırlamasıdır, tıpkı [herhangi bir şeyi] bir noktaya doğru ulaştırma hususunda zikrettiğimiz şeyde yaptığın gibi. Dolayısıyla nefsin bir noktadan başka bir noktaya doğru hareketlendirmesi gerekli olur. Bu gibi yöntemle yok olan önceki bir illetin ilave bir harekete illet olması mümkündür ve bizzat hareketin konusunda bu ancak böyle tasavvur edilir.

İkincisi, illet ve malul olan iki şeyin hareketinin, eş zamanlı olmasıdır. İlet olan hareket bizzat veya bittabi malul olan hareketten önce gelir, tıpkı parmakların ve yüzüğün hareketi gibi ve güneş ve ışığın hareketinde vehmedildiği gibi.

Soru: Sizler feleğin tikel bir noktadan benzerine doğru olan tikel iradelerinin olmasını gerekli gördünüz. Oysa feleğin hali bizim halimiz gibi değildir. Zira bizim için adım söz konusu olup, tikel iradelerimiz adımlarla ve bunun yerine geçen şeylerle taayyün eder. Oysa feleğin konumları birbirine benzer olup, tikel hareketin sonu olarak farz edilen herhangi bir nokta, diğerinden daha evla değildir.

Cevap: Bu nokta ile durumunu bildiğin ve araştırdığın nokta kastedilmez. Feleklerin cisimlerinin, konumlarının cüzleri olarak farz edilen şeye nispeti eşit olsa da onlar altındaki şeylerle mukabeleleri itibariyle farklıdır. Şayet mukabeleler, dörtgenler, altıgenler ve bunun gibi gezegensel münasebetler söz konusu olsaydı, onlara ilişkin tikel iradelerin farklı olması ve onların bu iradelerle taayyün etmesi yeterli olurdu.

İzah Etme ve Araştırma:

Her hâdisin sonsuz olan hâdis illetler gerektirdiğini öğrendiğine göre bil ki, biz kitaplarımızda kadîm filozoflara uyararak [bunları] tesadüfî şeyler olarak adlandırıyor ve bununla varlığın onlarda tercih edilmesini sağlayan bir şey olmaksızın var olmalarını kastetmiyoruz. Bilakis bununla kendisiyle fertlerin farklılaştığı mahiyetin zâtına değil de mahiyete ilişkin her şeyi kastediyoruz. Bildiğin üzere türsel mâhiyette ortak olan fertler haricî şeyler sebebiyle birbirinden farklı olduklarında bu şeyler mâhiyetin zâtının gereği olan şeyler değildirler, aksi halde onlar ortak olurlardı. Fertlerin sabit illetlere nispeti eşit olduğunda

أحدهما بأن تُعدَّ القوَّة المحرَّكة لتحصيل حركة ثانية^١ لتغيَّر حال عليها،^٢ كما فعلت^٣ فيما ذكرنا من الإيصال إلى نقطة، فوجب^٤ تحريك النفس عنها إلى غيرها، وبمثل^٥ هذا الطريق يصحَّ أن يكون علَّة متقدِّمة فانية^٦ علَّة لحركة لاحقة، وفي موضوع نفسها لا تُتصوَّر إلَّا كذا.

والثاني أن يكون حركتنا شيئين العلَّة والمعلول معًا بالزمان، ويتقدَّم الحركة التي هي العلَّة على الحركة التي هي المعلولة^٧ بالذات أو بالطبع، كحركة الأصبغ والخاتم وكما يُتوهم من حركة الشمس وحركة الشعاع.

سؤال: أوجبتم للفلك^٨ إرادات جزئية من نقطة جزئية إلى مثلها، وليس حال الفلك كحالنا فإنَّ لنا خطوات، يتعيَّن إراداتنا الجزئية بالخطوات وما يجري مجراها؛ والفلك أوضاعه^٩ متشابهة، فليس ما يُفرض منتهى حركة جزئية من نقطة أولى من غيره.

جواب: هذه النقطة لا يُعنى بها النقطة التي عرفتَ حالها والبحثَ عليها، والأفلاك وإن كانت أجرامها متساوية نسبةً ما يُفرض لها أجزاء فلها^{١٠} أوضاع تختلف بمقابلة ما تحتها؛ ولو لم يكن إلَّا مقابلات وتريعات وتسديسات وغيرها من المناسبات الكوكبية لكَفى اختلاف الإرادات الجزئية عليها وتعيُّنها بها.

تمهيد وبحث: ١١

وإذا علمتَ أنَّ كلَّ حادث يستدعي عللاً حادثه غير متناهية، فاعلم أنَّنا قد نُسمي في كتبنا اقتداءً بالقدماء أمورًا «اتِّفافية» ولا نُعني بها أنَّها واقعة في الوجود^{١٢} دون مرجِّح، بل نُعني بها كلَّ ما يلحق ماهية^{١٣} لا لذاتها ممَّا يختلف به أشخاصها. وتعلم أنَّ الأشخاص المشتركة في ماهية نوعية إذا اختلفت بأمر خارجية^{١٤} ليست تلك الأمور مقتضى ذاتها وإلَّا اتَّفَق. والعلل الثابتة إذا كان مستويًا نسبة الأشخاص إليها

- | | | | |
|---|--------------------|----|----------------------|
| ١ | ل: ثابتة. | ٨ | ل: الفلك. |
| ٢ | خ: علتها. | ٩ | ل: أوضاعها. |
| ٣ | ل: فعلنا. | ١٠ | ل - فلها. |
| ٤ | ل: وجب. | ١١ | خ - تمهيد وبحث. |
| ٥ | خ: وبذلك؛ ل: بمثل. | ١٢ | د، ط، ل - في الوجود. |
| ٦ | ل: ثانية. | ١٣ | ر: بماهية. |
| ٧ | ل: المعلول. | ١٤ | خ، ر: خارجة. |

türsel mâhiyet itibariyle bir ferdin ârızî bir şeye diğerinden daha evla olması söz konusu değildir. Zira türsel mâhiyet bir iken fâil de bir olursa, bir fert diğerinde olmayan bir şeyle özelleşmez. Tesadüfî olan her şeyin sonsuz sebepleri olur. Yani oluş ve bozuluşu kabul eden mâhiyetin fertlerine ilişkin şeyler ve bununla ilgili olan hâdisler gibi [sebepleri olur.] Bunların birbirinden ayrışması için semavî sonsuz illetler gerekir. Tercih edici vakit olduğunda tesadüfî şeylerin tamamı zamansal olarak gerçekleşir. Unsurlu türün birçok ferdinin temyiz edicisi olan her ilişkin şeyin zamansal bir hüdsla hâdis olması gerekir. Birilerinin bazen söylediği gibi “Mâhiyete ilişkin her şeyin zamansal bir başlangıcı vardır.” denilmesi gerekli değildir. İlişen şeyle zamansal hâdisin kastedilmesi bunun dışında [tutulursa] bu durumda delile ihtiyaç duyulmaz. Ayrıca, “Her zamansal hâdisin, zamansal bir başlangıcı vardır.” demek de uygun değildir. Zira her hâdis tek bir şeydir. İlişen ifadesi ile mâhiyet için zâtının ve mâhiyetinin iktizasına dayanmaksızın var olan bir şey kastedildiğinde -ki bu onların “Mâhiyeti, inniyyeti olan mevcut eğer çoğalırsa onun tikeli diğerinden ancak ilişkin bir şeyle ayrıştır. Her ilişkin şeyin zamansal bir başlangıcı vardır.” sözüyle açığa çıkan şeydir- bu gibi her yerde bununla onlar ancak haricî bir sebeple mâhiyet için var olan her şeyi kastederler. Oysa söyledikleri bu söz gerekli değildir. Zira felek nefislerine ve akıllarına ait tümel tasavvurların tümü, mâhiyetlerine ilave olup, haricî sebeplerle zorunlu olan şeylerdir. Dahası, kitaplarda takrir edildiği üzere, feleğin miktarı şayet herhangi bir şeyin zâtının gereği olan miktarı olsaydı, bu durumda tamamının miktarı cüzü için de söz konusu olurdu. Oysa bu imkânsızdır. Ne var ki, felek için mâhiyete ârız olan bir sebep vardır ve bu sebep mâhiyetin zâtı gereği değildir ve süreklidir. Meşhur kaidelerine göre soyut akılların varlığının zorunlu oluşu da böyledir. Gezegenlerin, feleğin muayyen konumuyla özelleşmesi, özellikle sabit yıldızların, benzer tek bir feleğin konumlarıyla özelleşmesi böyledir. Hatta bu meseleyi zikrettiğimiz gibi ele almak gerekir.

Sen de bilirsin ki, bazen irademiz olabilecek sebeplerden dolayı meydana gelir sonra da bu fiilin gerçekleşmesi herhangi bir iradenin, azmin ve sebeplerin bulunmasıyla beraber gecikir. Dahası irade doğrudan kendimizden dolayı tabiî bir sebebin varlığı veya sebeplerin yardımı olmaksızın birçok vakitte aniden kesinleşir. İradede bu kesinliğin hâsıl olması

ليس بعض الأشخاص بحسب الماهية النوعية أولى بعارض من غيرها، فإن كان الفاعل واحداً^١ والماهية النوعية واحدة لا يتخصص البعض منه^٢ بأمر دون البعض، فكل أمر اتفاقي له أسباب غير متناهية - أي الذي يلحق أشخاص الماهية القابلة للكون والفساد وما يتعلق بها من الحادثات - وتميز بعضها عن بعض لا بد له من علل غير متناهية سماوية. وإذا كان المرجح الوقت فالاتفاقيات كلها واقعة تحت الزمان، وكل لاحق مميّز لأشخاص كثيرة من نوع واحد عنصري يجب أن يكون حادثاً حدوداً زمانياً، ولا ينبغي أن يقال كما قد يقال: «إن كل لاحق بماهية فمن ابتداء زمني» إلا أن يُعنى باللاحق الحادث الزمني، وحينئذ يُستغنى^٣ عن الحجة، بل ولا يستحسن أيضاً أن يقال: «كل حادث زمني فله ابتداء زمني»، فإنه شيء واحد. وأما إذا غني باللاحق ما يوجد للماهية لا بناءً على اقتضاء ذاتها وماهيتها - وهو المتعين في قولهم: «إن الموجود الذي ماهيته إنَّه إن يكثر^٤ لا يمتاز جزئي منه عن آخر إلا بلاحق، وكل لاحق فعن ابتداء زمني» - ففي كل موضع مثل هذا لا يعنون به^٥ إلا كل ما يوجد للماهية بسبب خارج^٦، ولا يلزم. فإن التصورات الكلية للنفوس الفلكية وللعقول كلها أمور زائدة على ماهياتها واجبة بأسباب خارجة، بل المقدار للفلك^٧ على ما قرّر في الكتب أنه لو كان مقدار شيء مقتضى ذاته لكان لجزئه مقدار كلي، وهو محال. ومع أن له سبباً^٨ هو عارض للماهية غير لازم عنها لذاتها دائم. وكذلك^٩ وجوب وجود العقول على قاعدتهم المشهورة، وكذلك اختصاص الكواكب^{١٠} بموضع من الفلك معين^{١١} سيما الثوابت بمواضع من فلك واحد متشابه، بل يجب أن يذكر كما ذكرنا.

وتعلم أيضاً أن إرادتنا^{١٢} قد تحصل لدواع تحصل ثم يتأخر حصول ذلك الفعل مع حصول إرادة ما وعزيمة وقيام الداعي. ثم يجزم الإرادة بغتة من تلقاء أنفسنا في كثير من الأوقات من دون وجود سبب^{١٣} طبيعي أو مدد لداعية، فحصول ذلك الجزم في الإرادة

٨ ل: للفلكية.
٩ خ، ر: سبب.
١٠ ل: فذلك.
١١ د، ط: الكوكب.
١٢ ل: متعين.
١٣ د، ط، ل: إرادتنا.
١٤ خ: سلب.

١ د: واحد.
٢ خ، ر - منه.
٣ ل: مستغنى.
٤ خ: يؤخذ.
٥ خ، ر: لا يكثر.
٦ د، ط، ل - به.
٧ ل: خارجي.

-ki, bu husûlden önce irade, dünyevi saikler ve sebepler bulunur ve bunların ardından fiil gelmez- hâdis bir sebebin olmasını gerektirir ve söz, bu hâdis sebebe döner. Bu hâdis sebep ancak semavî şeylerden ileri gelir. İradelerimizin, girişimlerimizin ve uzak durmalarımızın tamamı da böyledir. Anlaşıldığı üzere fiillerimiz, iradelerimizle bağlantılıdır; oysa iradelerimiz iradelerimize bağlı değildir. Fiillerimizle ilgili her şey, yüksek bir şeyle bağlantılıdır. Dolayısıyla gücümüzün yettiği şeyler, arzulara, iradelere ve tesadüfî kesinliklere dayanması itibariyle bir bakıma semavî şeylerle gerekçelendirilir ki, bu semavî şeyler gücümüzün yettiği şeyler değildir. Yani bunlar ancak semavî sebeplere boyun eğmekle gücümüzün altında gerçekleşir.

Fasıl: [Aklın Teşvik Yoluyla Feleği Hareketlendirmesi]

Feleğin tikel iradeleri ve tikel hareketlendirmelerinin olduğu ve tümel görüşten tikel iradelerin ancak haricî sebeplerden dolayı doğduğu bilindiğinde, aklın feleğin hareketine doğrudan sebep olduğu söylenemez. Hem nasıl olabilir ki? Tikel hareket, tikel iradeye ve tikel sınırlara muhtaçtır. C'den B'ye doğru olan hareket, B'den D'ye doğru olan hareketten başkadır. Dolayısıyla tikel sınırların tahayyül edilmesi gerekir. Dahası akıl ile maddeden, alakalarından ve tedbirlerinden soyut bir zât kastedildiğinde, onun tikel iradelerle bir noktadan bir noktaya doğrudan ve bir şey kullanarak hareket ettirmesi mümkün değildir. Çünkü bu takdirde o akıl olmaz. Dolayısıyla bu cevher hareket ettirici olduğunda, hareketlendirmenin ancak teşvik yoluyla olması gerekir.

Fasıl: [Zâtî Hudûs ve Zamansal Hudûs ile ilgili Bahisler]

Muhassilûn¹ şöyle demiştir: Zorunlu Varlık kendisi dışındakilerin varlığının tercih edicisi olduğunda ve Zorunlu Varlığın varlığı zorunlu olan sıfatlara sahip olduğunu vehmeden avama göre zâtının sıfatı olarak farz edilen şeyler veya O'nun zâtı mümkün varlıkların tümünden önce geldiğinde ve tercih edici devamlı olduğunda tercih de devamlı olur.

1 Özellikle İbn Sina'nın Aristotelesçi/Meşşâî gelenekte başarılı olan filozofları ve özellikle Afrodisiyalı İskender'i tanımlamak için kullandığı bir terimdir. Bk. Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, (Leiden-Boston: Brill, 2013), 214; İbn Sina, *Kitâbü'n-Necât* (Beyrut: Dârü'l-Âfâkî'l-Cedide, 1985), 60-61.

-بعد سبق إرادة ودواع^١ وأسباب أرضية^٢ وكانت خلية^٣ عن تعقب الفعل - لا بدّ وأن يكون له سبب حادث يعود إليه الكلام؛ وليس أيضًا إلّا من أمر سماوي، وكذلك جميع إراداتنا وإقداماتنا وإحجاماتنا. فإذا ظهر أنّ أفعالنا مرتبطة بإراداتنا وإراداتنا^٤ ليست مرتبطة بإراداتنا، فجميع الأشياء من أفعالنا مرتبطة بالأمر العالي، فمقدوراتنا من حيث توقفها على أشواق وإرادات وجوازم اتّفاقية معلّلة^٥ بالسماويات من وجه ليست مقدورة لنا، أي لا تقع تحت قدرنا^٦ إلّا بانعقاد أسباب سماوية.

فصل: [في أنّ العقل يحرك الفلك بالتشويق]

وإذا علم أنّ للفلك إرادات جزئية وتحركات جزئية وأنّ الرأي الكلّي لا ينبعث عنه إرادات جزئية إلّا لأسباب خارجة، فالعقل لا يحرك الفلك تحريكًا على سبيل المباشرة، كيف والحركة الجزئية محتاجة^٦ إلى إرادة جزئية وحدود جزئية. والحركة من ج إلى ب غير الحركة من ب إلى د،^٧ فلا بدّ من تخيل حدود جزئية. ثمّ العقل إذا غني به الذات المجردة عن المادّة وعلائقها وتدبيراتها فلا يصحّ أن يحرك مباشرة وتصريفًا من نقطة إلى نقطة بإرادات جزئية، فإنّه حينئذ لا يكون عقلاً. فهذا الجوهر إذا كان محرّكًا يجب أن يكون تحريكه بالتشويق.

فصل: [في أبحاث تتعلّق بالحدوث الذاتي والحدوث الزماني]

قال المحصلون: إنّ واجب الوجود إذا كان مرجّحًا لوجود ما سواه ولا يتقدّم على جميع الممكنات غير ذاته أو ما يفرض صفةً لذاته على ما يتوهم العامة من أنّ له صفات واجبة الوجود والمرجح دائم، فيدوم الترجيح.

١ د، ط، ل: وداعي.

٢ خ، ر: عرضية.

٣ د: بإرادتنا وإرادتنا؛ ط: بإرادتنا وإرادتنا.

٤ ل: معللاً.

٥ خ، ر: قدرتنا.

٦ د: محتاج.

٧ ل: إلى ج.

Hiçbir şey yokken O ve daimî sıfat olduğu farz edilen şeyler hâsıl ise bu durumda O mümkün şeylerin varlığını gerektirmez. Nitekim O kendinden başkasına dayanmaz; [mümkünlerin varlığı için] herhangi bir şeyin yaratılması gerekir. Oysa bizim önceki sözümüz tüm hâdisler hakkındaydı. O'nun zâtı dışındaki şeylerle ilgili değildi. O daimî olarak tercihte bulunmazsa hiçbir şekilde tercihte bulunmuş olmaz. Bu durumda da ondan asla bir şey hâsıl olmaz. Şeyler hâsıl olduğuna ve mümkün varlıkların tümünden önce O'ndan başka bir şey olmadığına göre bu durumda Zorunlu Varlık zâtından başkasına dayanmadığı için bizzat zorunludur. Yine o sürekli olduğu için tercih de sürekli dir.

İnsanlardan birinin zannına göre, Zorunlu Varlığın irade ile fiilde bulunduğ u farz edildiğinde burhan da ortadan kalkmış olur. Oysa bu kimse iradenin veya binlerce sıfatın sürekli ve tamamının varlığının zorunlu farz edildiğini bilmemektedir. Zira irade sürekli olsa bile durum [yani irade Zorunlu Varlığın zâtından] başkasına dayanmaz. Çünkü tercih iradenin sürekliliğiyle sürekli olur. İrade, kudret ve zaman gibi şeyler hâdis farz edilirse, söz varlığı yenilenen şeyin hudûsuna ve ortadan kalkması gereken şeyin ortadan kalkmasına döner. Hem nasıl dönmesin? Hâdis irade ve kudret bu açıklamada kendisinden önce sadece zorunlu varlığın geldiği mümkün şeylerden biri olarak alınmıştı. Oysa Zorunlu Varlık devamlıdır, dolayısıyla tercih de devamlıdır.

Bu vehme sahip olan kimse, hükemânın, bir şeyin sıfatlardan ârî olduğu zaman bizzat önce geldiğini söylediklerini zannetmiştir. Hatta bir şeyin tam illeti -ki tam illet, irade, sebep, alet ve diğer cüzlerden bileşik olsa da bu illetlerin toplamıdır- tamamlandığı zaman kendisiyle malul zorunlu olur ve illetin önce gelmesi ancak zât itibarıyla olur. Sıfatların durumu ise başka bir meseledir. Sıfatlar bu meseleyle ilgili değildir. “Şeylerin herhangi bir halde O'ndan ortaya çıkışı başka bir halde ortaya çıkışından daha evla değildir.” şeklindeki burhanı hükemâdan aktaran kimse naklinde hata etmiştir. Zira tüm mümkünlerden önce farz edilen şeyde herhangi bir hal bulunmaz. Bilakis tüm haller kendilerinden önce sadece Zorunlu Varlığın geldiği mümkünlerdir. Bu burhanda evleviyete dönmeye ihtiyaç yoktur.

وإن حصل هو وما يُفرض معه من الصفات الدائمة ولم يحصل الشيء فليس هو موجباً لوجود الممكنات بحيث لم يتوقف على غيره، بل لا بدّ من أمر يتجدّد أي شيء كان. وكلامنا فيما قبل جميع الحادثات وليس غير ذاته، فإن لم يرجح دائماً لا يرجح أبداً، فما كان يحصل منه شيء أبداً. ولما حصل ولم يتقدّم على جميع الموجودات الممكنة غيره، فلا يتوقف على غيره. وإذا لم يتوقف على غيره فيجب به نفسه وهو دائم فيدوم الترجيح.

وظنّ بعض الناس أنّه إذا فرض أنّ واجب الوجود يفعل بالإرادة يندفع البرهان، ولم يعلم أنّ الإرادة أو ألف صفة تُفرض دائمة واجبة الوجود كلّها، فمهما كانت دائمة ولا يتوقف الأمر على غيرها فيدوم الترجيح بدوامها. وإن فرض أمر ما حادث من إرادة أو قدرة أو وقت، فيعود الكلام إلى حدوث ما يتجدّد وجوده وارتفاع ما ينبغي أن يرتفع، كيف والإرادة والقدرة الحادثة^٢ هي مأخوذة في هذا البيان من جملة الممكنات التي لا يتقدّمها إلّا^٣ واجب الوجود، وهو دائم فيدوم الترجيح^٤.

وظنّ هذا المتوهم أنّ الحكماء إنّما يطلقون تقدّم الشيء بالذات إذا كان عريّاً عن الصفات، بل علّة الشيء التامة وإنّ كانت مركّبة من أجزاء كثيرة من إرادة وداعية وآلة وغيرها مجموع تلك العلّة إذا تمّت يجب^٥ بها المعلول ولا يتقدّم إلّا بالذات؛ وأمّر الصفات مسألة أخرى وهذه^٦ لا تعلّق لها^٧ بتلك المسألة. والذي حكى هذا البرهان عن الحكماء على^٨ أنّ وقوع الأشياء منه في حال ليس أولى من حال سها في النقل، إذ لا حال فيما يفرض قبل جميع الممكنات، بل جميع الأحوال من الممكنات التي لا يتقدّمها إلّا واجب الوجود. ولا حاجة في هذا البرهان إلى الرجوع إلى الأوليّة،

١ د، ط، ل: موجب.

٢ ل: وإذا.

٣ خ: الحادة.

٤ د، ط، ل: غير.

٥ د، ط: الترجيح.

٦ ل: إن.

٧ ل: تحت.

٨ خ، ر: فهذه.

٩ ل - لها.

١٠ خ، ر: عن.

Bilakis şu yeterlidir: Tüm mümkünlerden önce O bulunduğuna göre, O kendisi dışındaki bir şeye dayanmaz. Kendisinden başkasına dayanmayan bir şey devamlı olduğunda bu şey de devamlı olur.

Bu kaideye muhalefet edenlerin sığındıkları birtakım deliller vardır. Bu delillerden biri de onların “Geçmiş, anda sona erer. Sonlu olan şey muhakkak son bulur.” şeklindeki sözleridir. Bunun bozukluğu açıktır. Zira geçmiş anda sona ermez. Şöyle ki, geçmiş sonrasında nihayet olmayan bir sondur. Dahası, söz geçmişin sonuyla değil başlangıcıyla alakalıdır, tıpkı anın geleceğin sonu değil başlangıcı olması gibi. Dolayısıyla geçmişte de an başlangıç olarak değil son olarak vehmedilir. Bazen onlar geçmişle gelecek arasında anlatmaktan hayâ edinilmesi gereken cılız şeylerle ayırım yapmışlardır. Bunlardan biri de onların şu sözleridir: Bir kimse “Sana daha önce dirhem vermedikçe başka dirhem vermem.” dediğinde “Sana ancak daha sonra bir dirhem verecek olduğumda bir dirhem veririm.” dediğinden farklı bir şey söylemiş olmaz, çünkü böyle söylemek de mümkündür. Bu, atı ödünç olarak almak isteyen mâni olan kimse-
nin “At öldü, ödünç verilemez.” şeklindeki gerekçelendirmeye benzer. Onların özelliklerinden biri de toplamada ve ayırmada, bunlara katkısı olmayan şeylerle gerekçelendirmektir. Dirhem söyleminin sonluluk ve sonsuzlukla nasıl bir alakası vardır? Daha önce verilen bir şeyin verilmesinin imkânsız olması ancak devirden dolayı imkânsızdır, yoksa geçmişten ve gelecekten dolayı değildir. Dahası hakiki bir meselede ilgisiz bir meseleye dönüş, sağıra “çocukları ak saçlı ihtiyarlara çevirecek”¹ bir sesle seslenmek gibidir. Bu, başa demirle vurmaktan başka bir şey değildir.

Delil getirdikleri şeylerden biri de onların şu sözleridir: “Tek tek hareketler hâdistir ve öncesinde yokluk bulunur. Hareketin bütünü de böyledir.” Bu, daha önce sana öğrettiğimiz üzere, “her biri” ifadesini “bütün” ifadesi yerine almaktan kaynaklanan bir yanlış olmakla birlikte, tümüne yani hareketlere sahip olması imkânsız olan bir şeyin toplamalarına dayanırılmasıdır. Bu mesele sonluluk ve sonsuzlukla ilgili fasılda geçmişti.

1 Müzzemmil Sûresi, 17/73.

بل يكفي أنه إذا لم يتقدّم على جميع الممكنات إلّا هو فلا يتوقّف على غيره، وإذا دام ما لا يتوقّف الشيء على غيره فيدوم ذلك الشيء.

وأما الذي يعتصم به المخالفون لهذه القاعدة حُجج^١ منها قولهم: «إنّ الماضي انتهى إلى الآن وما تناهى^٢ فقد انتهى» وهذه^٣ بينة الخلل، فإنّ الماضي ما انتهى إلى الآن بحيث أنّه نهايته التي لا نهاية بعدها. ثمّ الكلام في أوّل الماضي لا في آخره، كما أنّ المستقبل يُؤخَذ الآن مبدأه ولا آخر له، فالماضي يُتَوَهَّم الآن آخره ولا أوّل له. وربّما فَرَّقوا بين الماضي والمستقبل بأشياء ركيكة؛ يجب أن يستحيي^٤ من حكايتها. منها أنّ القائل إذا قال «لا أعطيك درهماً إلّا وأعطيك قبله آخر» أنّه^٥ لا يتأتّى الإيتاء^٦ بخلاف ما يقول «لا أعطيك درهماً إلّا وأعطيك بعده آخر»^٧ فإنّه يصحّ الإيتاء^٨. وهذا يشبه تعليل مانع الفرس عن المستعير «بأنّه كُئِيت فلا يستعار»، ومن شأنهم التعليل في الجمع والفرق بأُمور لا مدخل لها، فأَيّ تعلّق لحديث الدرهم بالنهاية والآنهائية؟ ثمّ إنّ^٩ امتناع «ما لا يعطى إلّا وأعطى^{١٠} قبله» حيث امتنع إنّما هو للدور لا للماضي ولا للمستقبل^{١١}. ثمّ الرجوع إلى مسألة الطلاق في المسألة الحقيقيّة^{١٢} التي هي الخطب الأصمّ الذي^{١٣} ﴿يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ (سورة المزل، ١٧/٧٣) هل هو إلّا قَرع الرأس بالحديد؟

ومن جملة^{١٤} ما يحتجّون به قولهم «إنّ الحركات آحادها حادثة مسبوقة^{١٥} العدم، فيكون الكلّ كذا» وهذا مع أنّ فيه أخذ كلّ واحد مكان الكلّ وهو غلط عَرَفْنَاك فيما سبق يُبْتَنَى^{١٦} على كلّ مجموعي^{١٧} لشيء^{١٨} يستحيل أن يكون له كلّ وهو الحركات، وقد سبق فصل في التناهي واللاتناهي عليه.

١١ ل: وإلا أعطى.
١٢ د، ط: ل: والمستقبل.
١٣ ل: الحقيقة.
١٤ خ: ر: الأعظم التي.
١٥ ل - جملة.
١٦ خ: مستوفية.
١٧ ل: ويبتنى.
١٨ ل: مجموع.
١٩ د، ط - شيء.

١ ل: فحجج.
٢ ل: يتناهى.
٣ ل: هذه.
٤ خ: دليله.
٥ خ: يستجنى.
٦ د: أجزاءه؛ ل: آخره أنّه.
٧ خ: ر: الإعطاء.
٨ ل: آخره.
٩ خ: ر: الإعطاء.
١٠ ل - إن.

Delil getirdikleri şeylerden biri de onların şu sözleridir: “Geçmiş hâdislerde sonsuzluk şayet mümkün olsaydı her hâdis sonsuz şeylere dayanırdı. Oysa bu imkânsızdır.” Bu söz de doğru değildir. Zira sonsuza dayanmaktan ileri gelen imkânsız bir şey henüz hâsıl olmadığı halde sonsuza dayanan bir şey olmaktadır. Açıktır ki, gelecekte sonsuz bir şeyin varlığından sonra var olacak bir şeyin gerçekleşmesi doğru değildir. Geçmiştekine gelince, hâdisin dayandığı sonsuzu barındıran hal onda ma’dum/yok değildir ki, bundan sonra hâsıl olsun da ardından hâdis hâsıl olsun. Çünkü kendisinden önce sonsuzun geldiği bir vakit farz edilmediği gibi, ondan sonra hareketlere dayanan hiçbir şey de gelmez. Ne var ki, sonsuza değil sonlu olana dayanması bunun dışındadır. Eğer bu “dayanma” ile hâdislerden birinin sonsuz şeylerden sonra gerçekleşmesi kastediliyorsa, zaten tartışma konusu budur. Zira [bu hususta] filozofun görüşü şudur: Bir hâdis ancak öncesinde sonsuz hâdisler geldiğinde gerçekleşir. Onun gerçekleşmesi ancak böyle mümkündür. Nasıl olur da tartışma mahalli kendisini ispat eden bir delil yapılır?

Delil getirdikleri şeylerden biri de “boyutların sonluluğu” burhanından aldıkları şu görüştür: “Biz geçmişi bir araya getirir ve gelecekte bir seneyi ona ekleriz. Sonra da onu başka bir meblağ/sayı ile birlikte böyle olan bir meblağ olarak alırız ve ikisini eşleştiririz/karşılaştırırız. Bu durumda ikisi arasında bir farklılık gerekir ve iki meblağdan biri sonlu bir miktarla diğerinden fazla olur. Sonlu bir miktarla diğerinden fazla olan şey de sonlu olur.” Hareketlerin tamamlanmadığını ve bir araya gelmelerinin imkânsız olduğunu bildiğinde, imkânsız olan toplanmalarına dayandırılan hiçbir şey mümkün olmaz. Toplanmaları imkânsız olduğu için hareketlerde sonsuzluk mümkündür. Hareketlerin imkânsız toplanmalarının gerçekleştiğini farz etmek nasıl mümkün olabilir? Zira sonsuzluk imkânsız toplanmanın gerçekleşmesi sebebiyle imkânsızdır ki, bu sonsuzluğun mümkün oluşu toplanmanın imkânsızlığından ileri gelir. Dolayısıyla bu toplanmanın imkânsızlığı cihetinden imkânsızlığa dayanan bir faraziyedir. İşaret ettiğimiz üzere bu da mümkün değildir.

ومما يحتجّون به قولهم: «لو صحّت اللّانهاية في الحوادث الماضية لتوقّف كلُّ حادث على ما لا يتناهى وهو محال» وليست بصحيحة أيضًا. فإنّ الممتنع من التوقّف على الغير المتناهي ما يكون الشيء متوقّفًا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد، وظاهر أنّ الذي لا يكون إلّا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصحّ وقوعه. وأمّا في الماضي، فلم يكن حالة كان فيها الغير المتناهي الذي يتوقّف عليه حادث معدومًا فحصل^٢ بعد ذلك وحصل بعده الحادث، إذ ما من وقت يفرض إلّا وكان مسبقًا بما لا يتناهى، ولا يأتي^٣ بعده ممّا يتوقّف على حركات إلّا ويتوقّف على ما يتناهى لا على ما لا يتناهى. وإن عُنِيَ بهذا التوقّف أنّه لا يقع شيء من الحوادث إلّا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محلّ النزاع. فإنّ الحكيم مذهبُه أنّه لا يقع حادث إلّا ويسبقه حوادث لا تنهى، ولا يصحّ وقوعه إلّا كذا، فكيف يجعل محلّ النزاع حجةً يثبت نفسه؟

ومما يحتجّون به ما أخذوا من برهان تناهي الأبعاد: إنّنا نجمع الماضي ونضمّ إليه سنة^٤ من المستقبل، فنأخذ^٥ على جهته مبلغًا ومع^٦ الزيادة مبلغًا آخر ونقابل بينهما فلا بدّ من التفاوت؛ فيزيد أحد المبلّغين على الآخر بقدر متناه، وما زاد على الشيء بمتناه فهو متناه. وإذا علمت أنّ الحركات لا كلّ لها وأنّها يستحيل اجتماعها فكلّ ما يُبتنى^٧ على اجتماعها المستحيل لا يصحّ. وإنّما صحّت اللّانهاية في الحركات لاستحالة اجتماعها، فكيف يصحّ فرض وقوع اجتماعها المستحيل ليمتنع بوقوع الاجتماع المستحيل اللّانهاية التي كانت^٨ صحتّها لاستحالته؟ فهو فرضٌ يُبتنى على المستحيل من جهة استحالته، ولا يصحّ ذلك كما أشرنا إليه.

١ خ، ر: فأما.

٢ د: يحصل.

٣ ل: يتأتى.

٤ ل - ما يتناهى لا على.

٥ هـ: الخصم.

٦ خ: شبه.

٧ د: فيأخذ.

٨ ل: وقع.

٩ د: يبنى.

١٠ د، ل: كان.

Delil getirdikleri şeylerden biri de nâtık nefislere bir meblağ/sayı ekleyip, işi harekette zikrettiğimiz şeye göre tamamlamalarıdır. Oysa biz “Sonluluk ve Sonsuzluk” faslında onların heveslerinin çözümünüyle ilgili yeterli şeyi belirtmiştik. Delillendirmeyi anlamaları için söylenebilecek şeylerden biri de şudur: Geçmişteki nâtık nefislerin toplamından önce yokluğun olması gerekir. Zira toplam teklerin sonucudur. Teklerden önce yokluk bulunur. Zira geçmişteki nâtık nefislerde ancak zamansal hudûs ile hâdis olma söz konusudur. İletlerden önce zamansal öncelik itibarıyla yokluk bulunduğu toplam olan malul de aynı şekilde olur. Bu her ne kadar önce geçen şeylere yakın olsa da her birinin hükmünün bütüne mücerret geçişi hakkında bir özet değil, aksine illetin hudûsu ile malulün hudûsuna delil getirmekten ibarettir. Ne var ki, o kimse bu delillendirmedeki amacına ulaşamıyor. Çünkü nâtık nefislerin teklerinden toplam alınırsa bu durumda teklere bir ilavenin olduğu her vakitte başka bir toplam ortaya çıkar ki, bu toplam öncekinden başkadır. Zira şeyler bir şeyle birlikte alındığında onunla birlikte olduğu toplam, onun dahil olmadığı toplamdan başka olur. Her bir nefsin hudûsuyla toplam değiştiğinde her vakit zamansal bir hudûsla nefisler için başka bir toplam hâdis olur ki, bu toplam, bir nefsin hâdis olması sebebiyle önceki toplamdan başkadır ve birinin hudûsuyla başka bir toplam hâsıl olur. Her vaktin toplamının hudûsu, nefislerden herhangi birini barındıran bir vaktin gerçekleşmesini gerektirmez. Bilakis bunlardan oluşan her toplam bu toplamın aynıyla mevcut olduğu bir vakitte mevcut olur ve bu, bu toplamın hudûsuyla hâsıl olan bir nefsin varlığından öncedir. Bu, nefislerin sayılarının sonlu oluşuna delalet etmez. Bu nefislerin birbirleriyle bir bağlantısı yoktur. Dolayısıyla onlar için hakiki toplam da söz konusu değildir. Zihin onları sayamaz. Bu nedenle toplam asla söz konusu olmaz. Böylece delil geçersiz olur.

Bil ki sayı âyanda bilfiil varlığı olmayan itibarî bir şey olduğunda sayan kimsenin bilfiil saymadığı her şey sayılan bir şey olmaz. Bir kimsenin nâtık nefisleri sayması imkânsızdır. Dolayısıyla nâtık nefislerin herhangi bir vecihle sayı ile sınırlanacağını söylemek doğru değildir. Şayet bir kimse onları sürekli olarak sayacak olsaydı onların sayımı bitmezdi, zira bütüne eklenen nefis devam ederdi. Bu konu daha önce geçmişti.

ومن جملة ما يحتجّون به ضمّ مبلغ إلى النفوس الناطقة ويتمّون العمل على ما ذكرنا في الحركة، وقد أشرنا في فصل التناهي واللاتناهي ما فيه كفاية في حلّ هوساتهم. ومما يتأتّى لهم أن يفتنوا له الاحتجاج به أنّ النفوس الناطقة الماضية مجموعها يجب أن يكون مسبقاً لعدم، لأنّ المجموع معلول الآحاد؛ والآحاد مسبوقه لعدم إذ ليس في النفوس الناطقة الماضية إلّا حادث حدوثاً زمانياً؛ وإذا كانت العلل مسبوقه لعدم سبقاً زمانياً فكذلك المعلول الذي هو المجموع. وهذا وإن كان أقرب^١ ممّا سبق وليس اقتصاراً على مجرد تعدية^٢ حكم^٣ كلّ واحد على الكلّ، بل احتجاج بحدوث العلّة على حدوث المعلول،^٤ إلّا أنّه لا ينتج غرضه من هذا. فإنّ النفوس الناطقة إذا أخذ من آحادها مجموع،^٥ فكلّ وقت يزداد فيها واحد يحدث معه مجموع آخر غير الذي كان قبله، فإنّ أشياء إذا أخذت^٦ مع شيء يكون المجموع الذي معه غير المجموع الذي دونه. فإذا^٧ تبدّل المجموع بحدوث كلّ واحد فكلّ وقت يحدث للنفوس مجموع آخر حدوثاً زمانياً لم يكن ذلك المجموع قبله لحدوث واحد حصل المجموع الآخر بحدوثه. ولا يلزم من حدوث مجموع كلّ وقت أن يكون وقت ما كان منها فيه^٨ شيء واقعاً^٩ أصلاً، بل كان^{١٠} مجموع منها يُوجد^{١١} وقت^{١٢} ما كان ذلك المجموع بعينه موجوداً فيه، وذلك قبل وجود الواحد الذي حصل بحدوثه ذلك المجموع، ولا يدلّ ذلك على نهاية أعدادها. وهذه النفوس لا ربط لبعضها ببعض فلا مجموع لها حقيقياً، وليس للذهن عدّها فلا مجموع أصلاً فبطلت الحجّة.

واعلم أنّه إذا كان العدد اعتبارياً لا وجود له بالفعل في الأعيان فكلّ ما لا يعدّه العادّ بالفعل ليس بمعدود. والنفوس الناطقة يستحيل أن يعدّها عادّ، فلا يصحّ أن يقال إنّها محصورة في عدد بوجه من الوجوه وهي بحيث لو عدّها عادّ أبداً الدهر ما انتهى تعدّدها لها بحيث يكون آتياً^{١٣} على الكلّ وقد سبق هذا^{١٤} أيضاً.

١ ل: كان مما قرب.

٢ خ: بعدية.

٣ ل - حكم.

٤ ل - على حدوث المعلول.

٥ د: مجموعها؛ ط، ل: مجموعاً.

٦ خ: أحدث.

٧ ر: فإنه إذا.

٨ ل: فيها.

٩ د، ط، ل: واقع.

١٠ ل: كل.

١١ خ: يؤخذ.

١٢ خ، ر: وقتاً.

١٣ خ: آتياً.

١٤ ل - هذا.

Dahası diyelim ki, onlar geçmişteki nâlık nefislerin sayıca sonlu olduğunu ve içinde ne nâlık bir nefsin ne de insanın bulunduğu bir zamanı ispat etmiş olsunlar. Bu niçin âlemin hudûsuna delalet etsin? Zira bu grup, hayvanların daha öncesinde ve daha sonrasında var olmayacakları şekilde hâdis oldukları bir devrin bulunmasını kabul ediyorlar. İnsan da bu cümledendir.

Delil olarak getirilen şeylerden biri de Hristiyanları yanıltan kadîm filozoflardan birinin şu delilidir: Âlem kuvvetçe sonludur. Kuvvetçe sonlu olan her şey beka bakımından da sonludur. Beka bakımından sonlu olan her şeyin ezeli olması imkânsızdır. Şu halde âlemin ezeli olması imkânsızdır. Âlemin sonlu cisimlerin toplamı olması itibarıyla beka kuvvetinin de sonlu olduğu kesinleşmiş ve cisimlerin kuvvetlerinin de etki bakımından sonlu olduğu açığa çıkmıştır.

Bu delil doğru değildir. Bu delildeki bozukluk yönlerinden biri şudur: Bir şeyin kuvvetçe sonlu, beka bakımından sonsuz olması mümkündür. Bu, şeyin zâtından ve kuvvetinden dolayı değil, aksine o şeyin zâtının illetinin devamlı olmasından ileri gelir. Yani bu şey eserler, hareketler ve saire hakkında sonsuz bir kuvvetle illetinden yardım alır. Yine, unsurlu şeyler de kuvvetlerinde devamlılık olmadığı halde kuvvetleri bakımından sonlu olduklarında bozulmaya elverişli olurlar. Gök cisimlerine gelince, onların yönetici kuvvetleri nefisleridir. Bu nefislerin nâlık ve mücerret olduklarını ileride kanıtlayacağız. Meşşâilerin zikrettiği ve bu görüş sahibinin itimat ettiği delil, işaret ettiğimiz üzere, cismin bölünmesine dayanır. Bunun, semavî cisimleri yöneten nâlık nefislere yöneltilmesi doğru değildir. Verilen ilk cevap esastır.

Önceki meseleleri öğrendiğinde bil ki, onların “Âlem hâdislerden uzak değildir. Hâdislerden uzak olmayan her şey hâdislerden önce gelmez. Hâdislerden önce gelmeyen her şey hâdistir. Dolayısıyla âlem hâdistir.” sözlerinin öncüllerinde bazı bozukluklar vardır. Onların “Âlem hâdislerden uzak değildir” şeklindeki ilk öncülü, eğer onlar âlemle cisimlerin toplamını kastediyorlarsa bu doğrudur. Zira âlem, hareket gibi şeylerden uzak değildir. Eğer onlar iddia ettikleri üzere âlem ile Zorunlu Varlık dışındaki şeyleri kastediyorlarsa, bu durumda mevcudatta varlıklarına delil getirilen şeyler vardır ki, bunlar hiçbir şekilde değişmeyen akıllardır. Bu durumda ilk öncül geçersiz ve nakzedilmiş olur.

ثم هب^١ أنهم اثبتوا أنّ النفوس الناطقة الماضية متناهية العدد، وأنه كان زمان لم يُوجد فيه نفس نطقية ولا إنسان، فلماذا يدلّ هذا على حدوث العالم؟ فإنّ القوم يجوّزون أن يأتي دور يحدث فيه من الحيوانات ما لم يكن قطّ ولا يكون بعده أبداً، والإنسان يكون من تلك الجملة.

ومما يحتجّ به بعض المتقدّمين ممّن يمّوه على النصارى إنّ العالم متناه^٢ القوة، وكلّ متناه القوة متناه^٣ البقاء، وكلّ متناه^٤ البقاء مستحيل^٥ أن يكون أزليّاً، فالعالم مستحيل^٦ أن يكون أزليّاً. وتقرّر أنّ العالم متناه^٧ قوّة البقاء بأنّ العالم مجموع الأجسام المتناهية، وقد بيّن أنّ قوى الأجسام متناهية الأثر.

وهذه الحجّة^٨ ليست بصحيحة، ومن جملة وجوه فسادها أنّه يجوز أن يكون شيء متناه^٩ القوّة وغير متناه^{١٠} البقاء لا لذاته ولا لقوّته،^{١١} بل لأنّ علّة ذاته دائمة، وهو يمدّها بالقوّة الغير المتناهية للأثار والحركات وغيرها. وأيضاً العنصريّات إذا كانت متناهية القوى وليس في قوّتها الدوام كانت قابلةً للفساد.^{١٢} وأمّا الأجرام^{١٣} السماوية فقواها المدبّرة نفوسها، وسنبرهن على أنّها ناطقة مجرّدة. والحجّة التي يذكرها المشاؤون ويعتمدها هذا القائل مبنية على قسمة الجسم على ما أشرنا إليها، وذلك لا يصحّ توجيهها في النفوس الناطقة المدبّرة للسماويات،^{١٤} والجواب الأوّل هو العمدة.

وإذا علمت ما سبق فاعلم أنّ قولهم «العالم لا يخلو عن الحوادث، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو لا يسبق الحوادث»،^{١٥} وكلّ ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، فالعالم حادث في مقدّماته أصناف من الخلل. أمّا المقدّمة الأولى وهي قولهم «العالم لا يخلو عن الحوادث» صحيحة إذا عنوا بالعالم مجموع الأجسام، فإنّه لا يخلو عن حركات^{١٦} وغيرها. وإنّ عنوا كما يقولون ما سوى واجب الوجود ففي الموجودات أمور قام البرهان على وجودها وهي العقول لا تتغيّر أصلاً، فتكون المقدّمة الأولى أيضاً باطلة منقوضة.

- | | |
|---------------------------------|--------------------------------------|
| ١٠ ل - الحجّة. | ١ خ: ثبت. |
| ١١ ل: متناهي. | ٢ ل: يجمع. |
| ١٢ ل: متناهي. | ٣ ل: متناهي. |
| ١٣ ل: بقوته. | ٤ ل: متناهي القوة متناهي. |
| ١٤ ل: الفساد. | ٥ ل: متناهي. |
| ١٥ د: الأجسام. | ٦ د، ط: يستحيل. |
| ١٦ د، ط، ل: للسماويات. | ٧ د، ط: مستحيل. |
| ١٧ د، ط، ل: الحوادث فلا يسبقها. | ٨ ل - فالعالم مستحيل أن يكون أزلياً. |
| ١٨ د، ط: الحركات. | ٩ ل: متناهي. |

“Hâdislerden uzak olmayan her şey hâdislerden önce gelmez.” şeklindeki ikinci öncüle gelince bunda da bir bozukluk vardır. Eğer bununla “Hâdislerin tekillerinden önce gelmeyen şeyler tek tek hâdislerden önce gelmez.” gibi bir manayı kastediyorlarsa bu boş sözdür. Zira bu ikisinin anlamı birdir. Âlemin teklerden önce gelmediğinin söylenmesi doğru değildir. Zira âlem, açıktır ki, zaruri olarak tek tek hâdislerin her birinden önce gelir. Eğer bununla âlemin hâdislerin tümünden önce gelmemesi kastedilirse bu durumda hâdisler için asla bütün söz konusu olmaz ki, bir şey ondan önce gelsin. Dahası, bu öncül kabul edildiğinde “Hâdislerden önce gelmeyen şeyler hâdistir.” şeklinde başka bir öncülde geçen bu söz bizzat tartışma konusudur. Zira hasmın görüşüne göre felek cisimlerinin hareketten uzak olması asla mümkün olmadığı gibi, onların zamansal bir öncelikle önce gelmesi, yani hareketten kesinlikle uzak kalması da mümkün değildir. Her ne kadar hareketli şey zâtî bir öncelikle hareketten önce gelse de. Dolayısıyla onlar burada hâdis şeylerin sonlu oluşunun ispatına dönmeye muhtaçtırlar. Oysa bununla ilgili tartışma daha önce geçmişti.

Tahkik edilirse onlar görüşlerini ve ihtilaf konularını ifade etmekte zorlanacak gibiler. Çünkü onlar, “Âlem hâdistir.” diyorlarsa muhalifleri bunu kabul eder. Zira hasma göre de “Âlem zâtî olarak hâdistir.” yani âlemin varlığı hak etmemesi, varlığını hak etmesinden aklen öncedir. Çünkü mümkünün varlığı hak etmesi başkasından dolayıdır, yani mümkünün varlığı kendinden hak etmemesi şarttır. Dolayısıyla bir şeyin zâtından ileri gelen şey başkasından ileri gelen şeyden öncedir. Zira varlığı olmayan şey varlığı olan şeyden aklen öncedir. Zâtî hudûs işte budur. Eğer bununla [yani “Âlem hâdistir.” önermesiyle] zamansal bir yokluğun kendisinden önce gelmesi anlamında zamansal hudûs kastedilirse, hudûsu kabul edenlerin bunu söylemeleri mümkün değildir. Zira onlara göre âlem Yaratıcı dışındaki her şeyin tamamıdır. Zaman da âlem cümlesindendir. Dolayısıyla zaman âlemden önce gelmez ki, yokluğun zamansal olarak âlemden önce gelmesi söz konusu olsun. Dolayısıyla ancak zamansal olmayan bir önce gelme söz konusudur. Filozoflar bu görüşte olup bunu ispat ederler. Eğer o kimse görüşünü “Âlem kadîm değildir.” şeklinde ifade ederse filozof da bu sefer “Âlem kadîm de değildir, zira o zâtında zorunlu varlık değildir.” der. Zira kıdemin manası ona göre budur.

وأما المقدمة الثانية وهو أنّ «ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها» ففيها خلل، فإنّه إن عني به أنّ ما لا يسبق آحاد الحوادث لا يسبق واحدًا واحدًا منها فهو لغو، فإنّ معناهما^١ واحد. والعالم لا يصحّ فيه أن يقال إنّ لا يسبق الآحاد، فإنّ من البين أنّه متقدّم على كلّ^٢ واحد واحد^٣ من الحوادث بالضرورة. وإن عني به^٤ أنّه لا يسبق جميع الحوادث، فالحوادث لا جميع لها أصلًا حتّى يسبقها شيء. ثمّ إذا سلّمنا هذه فقله في المقدمة الأخرى أنّ «ما لا يسبق الحوادث فهو حادث» هو نفس^٥ محلّ النزاع، فإنّ على مذهب الخصم لا يصحّ خلوّ الأجرام الفلكيّة عن الحركات أصلًا ولا تسبقها سبقًا زمنيًا أي ما خلت عن الحركة قطعًا، وإن كان المتحرّك يتقدّم على^٦ الحركة تقدّمًا ذاتيًا، فيحتاجون هاهنا إلى الرجوع إلى إثبات نهاية الحوادث، وقد سبق المباحثة فيه.

وربّما إن حُقق عليهم يصعب لهم الإعراب^٧ عن مذهبهم وعن محلّ الخلاف، فإنّهم إن قالوا «العالم حادث» فخصمهم يسلم ذلك، فإنّ العالم عنده حادث حدودًا ذاتيًا، أي لا استحقاق وجوده متقدّم عقلاً على استحقاق وجوده. فإنّ استحقاق الوجود^٨ الممكن من غيره، وهو مشروط باللااستحقاق^٩ من نفسه، وما للشيء من ذاته يتقدّم على ما له من غيره، فإنّ لا يكون له وجود متقدّم عقلاً على أن يكون له وجود،^{١٠} وهو الحدث الذاتي. وإن عني به الحدث الزمني بمعنى أنّه يسبقه عدم زمني فالقائلون بالحدث لا يمكنهم أن يقولوا ذلك، لأنّ عندهم العالم جملة ما سوى الباري^{١١}، والزمان من جملة العالم، فلا يتقدّم على العالم ليكون سبق عدم على العالم زمنيًا. فليس إلّا سبق^{١٢} غير زمني، والفلاسفة قائلون بهذا ويشتون^{١٣} له. وإن أنبى^{١٤} عن مذهبه بأنّ العالم ليس بقديم،^{١٥} فيقول الفيلسوف أيضًا^{١٦} إنّّه ليس بقديم^{١٧} لأنّه ليس بواجب الوجود في ذاته، فإنّ معنى القدم عنده ذلك.

١٠ ل - متقدّم عقلاً على أن يكون له وجود.

١١ خ، ر + جل وتعالى.

١٢ ل - إلّا سبق.

١٣ د، ط، ل: ومثبتون.

١٤ ر: أبى؛ د: أبني؛ ل: أنبا.

١٥ د: تقديم.

١٦ خ، ر - أيضًا.

١٧ د: تقديم.

١ خ: مغيهاهما.

٢ د، ط - كل.

٣ ل - واحد.

٤ د، ط - به.

٥ ل: يعين.

٦ د، ط: عن.

٧ خ: الإعراب.

٨ خ، ر: وجود.

٩ د، ط، ل: بالاستحقاق.

Eğer o “Âlem devamlı değildir.” derse ona devamlı ile neyin kastedildiği sorulur. Zira devamlı ile varlığı uzunca bir süre devam eden şey kastedilir ise âlemin bu manada devamlı olmasında bir tartışma yoktur. Eğer “Bununla âlemin bulunmadığı bir vakti kastediyorum.” derse, bu durumda görüşüyle çelişmiş olur. Zira âlemden önce âlemin bulunmadığı bir vakit yoktur. Eğer “Bununla ezelî olmadığını kastediyorum.” derse, ezelî ifadesi daha önce geçtiği üzere devamlı olarak tefsir edilir. Zira ezelî ile Zorunlu Varlık kastedildiğinde tek bir ezelî söz konusu olur. Eğer “Bununla âlemin geçmişteki hudûsunun sonlu olduğunu kastediyorum.” derse, hâdis şeyler ittifakla toplama sahip değildir ki, sonlu veya sonsuz olsun. Eğer o “Zihindeki şey sonludur.” derse bu durumda hareketlerin sayılarından zihninde hâsıl olan miktarının da sonlu olduğunu kabul eder. Fakat bu âlemin varlığının Yaratıcının zâtından başkasına dayanmasını gerektirmez. Dahası hâdis şeylerin bir toplamı olduğu farz edildiğinde onlar mümkün oluşları itibarıyla illetlerinde son bulurlar. Platon’un sözünün anlamı işte bu olduğu gibi, filozofların tümü de bu görüştedir.

Eğer o “Hudûs ile yok iken var olduğunu kastediyorum.” derse, bu durumda “Zaman mevcuttu veya zamansız bir öncelik vardı.” denir. Eğer zamansal önceliğe dönerse kendi görüşüne muhalefet etmiş olur; eğer zamansız önceliğe geri dönerse, bu hasmın da kabul ettiği görüştür. Zira filozof mümkünün yokluğunun herhangi bir öncelikle varlığından önce geldiğini kabul eder. Eğer “Yaratıcı ile âlem arasında zaman olması itibarıyla Yaratıcının âlemden önce geldiğini kastediyorum.” derse bu da onun kabul ettiği görüş değildir. Zira âlemin tamamından önce Yaratıcı dışında bir şey yoktur ve bu filozofun görüşüdür. Yaratıcı âlemden öncedir ve bu zamansal bir öncelik değildir. Dolayısıyla hakiki öncelik taayyün eder ki, bu hakikatte önceliğin ta kendisi olup, illet bakımından olan önceliktir. Filozofların görüşü de budur. Burada tartışma ancak iki muhaliften birinin “Âlem Yaratıcı dışında bir şeye dayanır. Âlemin varlığında Yaratıcının zâtı ve sıfatları kâfi değildir.” demesiyle diğerrinin de “Kâfidir.” demesiyle taayyün eder. Böylelikle şirk koşan, koşmayandan ayrılır.

وإن قال: «إنَّ العالمَ ليس بدائم»، فيقال: «ماذا يُعنى بالدائم؟»^١ فإنَّ الدائم قد يُعنى به مستمرُّ الوجود زماناً طويلاً، ودوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه. وإن قال: «عنيثُ أنَّه كان وقت لم يكن فيه العالم» فهو مخالف لمذهبه، إذ ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم. وإن قال: «أعني أنَّه ليس بأزلي» يستفسر^٢ الأزليُّ أيضاً كما سبق في الدائم، فإنَّ الأزليَّ إذا غُني به واجب الوجود فلا أزلي إلا واحد. وإن قال: «أعني أنَّ حوادثه في الماضي متناهية» فليس بالاتفاق لها مجموع ليكون متناهياً أو غير متناه. فإن قال: «الذي في ذهن متناه» يُسلم له إنَّ القدر الذي حصل في ذهنه من أعداد الحركات متناه، ولكن لا يلزم من^٣ ذلك توقُّف وجود العالم على غير ذات البارئ. ثم إذا فُرض لها مجموع ما فهي من حيث إمكانها متناهية إلى علَّتها، وهو معنى كلام أفلاطون والحكماء قائلون به كلهم.

وإن قال: «أعني بالحدوث أنَّه كان معدوماً فوجد» فيقال: «كان زمانٌ؛ أو سبق غيرُ زمني»، فإن استروح إلى السبق الزمني فهو يخالف مذهبه؛ وإن استروح^٤ السبق الغير الزمني فالخصم قائل به. فإنَّ الفيلسوف معترف^٥ بأنَّ عدم الممكن متقدِّم تقدِّمًا ما على وجوده. وإن قال: «أعني بأنَّ البارئ متقدِّم على العالم بحيث بينه وبين العالم زمانٌ» فليس هذا مذهبه، إذ ليس قبل جميع العالم شيء عنده أيضاً غير البارئ، وهو مذهب الحكيم.^٦ والبارئ متقدِّم على العالم، وليس بتقدِّم زمني، فيتعيَّن التقدِّم الحقيقي الذي هو في الحقيقة تقدِّم، وهو التقدِّم العلي، وهو مذهب الحكماء. فلا يتعيَّن النزاع هاهنا إلا بأن يقول أحد الخصمين «أنَّه توقَّف العالم على غير البارئ ولم يكف في وجوده ذاته وصفاته»، ويقول الآخر «يكفي» وحينئذ يتبيَّن المشرك من غير المشرك.

١ د: الدائم.
٢ خ: يستقر.
٣ د، ط - من.
٤ د، ط، ل: زماناً.
٥ ل - إلى السبق الزمني.... وإن استروح.
٦ خ: ر: يعترف.
٧ ل: به.
٨ ه: الخصم.

Ta'tilin iptali¹ meselesi ile Yaratıcının yaratma bakımından tek olmasının hâdis bir tesadüfe dayanmadan ispat edilmesi meselesi en temel meselelerden ve bilgilerdendir. Hatta insan bunları bildiğinde ve nefsin maddeden soyut olduğunu ve bedenden sonra bâki olduğunu bildiğinde, ayrıca Zorunlu Varlığı ve O'nun birliğinin bilgisinden sonra ayırık/soyut şeylerin varlığını bildiğinde birçok şeyin bilgisini edinmiş olur. Kaçırılmış olduğu diğer meselelere ve bilgilere aldırış edilmez. Ruhsal şeyleri müşahade etmesi için tecrit yollarına sarılmasının dışında başka bir yol yoktur. Bu mesele sağlam hale getirilir ve hâdis şeylerin hudûsunun sebepleri bilindiğinde hakiki ilimlerin kaideleri en açık yolla hazırlanmış olur. Zira insanlar “Zorunlu Varlık değişmiyorsa o zaman hâdis şeyler nasıl hâdis oluyor?” sorununun cevabında şaşırılmışlardır. Hatta filozof Aristoteles bunun tahkikine girişmiş ve bunu en iyi şekilde araştırmıştır. Geriye, açıklığı sebebiyle önce gelmesi bakımından fitrî şeyler kalmıştır. Her ne kadar meselenin aslı kadîm filozoflardan ve onların özetlerinden alınmış olsa da bu tafsilat Aristoteles'ten alınır. Bir insanın araştırmacı filozof olması bu ve bunun gibi meseleleri kesinlik üzere bilmesiyle olur. Bu mesele sabit olduğunda araştırma da doğru olur, eğer bu mesele ortadan kalkarsa araştırma da ortadan kalkar. Saçmalama yeteneğinin yanında sözün bir hükmü yoktur. İnsanın düşünmeyi gideren sözler söylemeyeceğinden ve her vakitte gerekçelendirilemeyen şeyler ortaya koymayacağından emin olunamaz. Dolayısıyla bu yeteneğin yanında makul bir şeyin hükmü olmaz. Bazen insanda bir şeyi olduğundan farklı şekilde gösteren bir mana meydana gelebilir. Saçmalama yeteneği sağlam hale gelince hissî şeylere duyulan itimat da ortadan kalkar. Bu mesele sayesinde, hareketlerin devamlılığı sebebiyle ulvî felek cisimlerinin sabit olduğu, oluş ve bozuluştan uzak olduğu, değişmemesi sebebiyle varlığın ebedilik halinin, değişmemesi sebebiyle varlığın ezelilik hali gibi olduğu açığa çıkar. Bu konuda bu kadar bilgi yeter.

1 Ta'til terimi, önceleri Allah'ın zâtını sıfatlarından soyutlamayı, daha sonra da Allah'ın varlığını tanımayan, tabiatın yaratıcının tasarrufundan bağımsız varlığını sürdürme anlamında kullanılmıştır. Bk. Mustafa Sinanoğlu, “Muattıla”, *DİA*, c. 30, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 435.

ومسألة إبطال التعطيل وإثبات تفرّد الباري بالإبداع دون سانح حادث هو من أعظم أمّهات المسائل والعلوم،^١ حتّى إذا علم الإنسان هذه وعلم تجرّد النفس عن المادّة وبقاءها بعد البدن ووجود مفارقات ما بعد معرفة واجب الوجود ووحدانيّته فقد حصل من العلم أمراً^٢ كثيراً، لا يبالى بما يفوته من العلوم ومسائلها، ولم يبق له إلّا التمسك بطرائق التجريد ليشاهد أموراً^٣ روحانيّة. وهذه المسألة إذا أحكمت وعُلم أسباب حدوث الحادّثات^٤ فقد تمهّدت قواعد العلوم الحقيقيّة أشدّ تمهيداً^٥ بأوضح طريقة. فإنّ الناس كانوا يتحيّرون في «أنّ واجب الوجود إذا لم يتغيّر فكيف يحصل الحوادث؟» حتّى أتى على تحقيقتها^٦ الحكيم أرسطاطاليس وباحث فيها أتمّ بحث، وبقيت بحيث تكاد تسبق الفطريّات لوضوحها. وإن كان^٧ أصل المسألة موروثه من الأقدمين وإجماليات لهم، ولكن هذا التفصيل منه أخذ. ولا يكون الإنسان باحثاً حتّى يتيقّن^٨ هذه المسألة وأخواتها، وإذا ثبتت^٩ هذه المسألة صحّ البحث، وإن ارتفعت ارتفع البحث. فإنّ^{١٠} القدرة العبيّية^{١١} لا يبقى معها كلام.^{١٢} ولا يأمن من الإنسان أن يُخلَق جزافاً فيه أمور تدفع النظر، وكلّ وقت يُخلَق أمور لا تُعلّل فلا^{١٣} يبقى معها أمر معقول. وربّما يُخلَق فيه معنى يُرى الشيء على خلاف ما هو عليه، وإذا مكنت^{١٤} القدرة العبيّية^{١٥} ارتفع الاعتماد عن المحسوسات أيضاً. وبهذه المسألة يتبيّن أنّ الأجرام الفلكيّة^{١٦} العلوية ثابتة متأبّية^{١٧} عن الكون والفساد لدوام الحركات، وحال أبدية الوجود^{١٨} لعدم التغيّر كحال الأزليّة لعدم التغيّر.^{١٩} وهذا القدر كاف في هذا الباب.

- | | |
|---|--|
| ١ د، ط: أمّهات العلوم؛ ل: مهمات العلوم. | ١١ خ: العينية. |
| ٢ د: أمور. | ١٢ ل: الكلام. |
| ٣ ل + حقيقة. | ١٣ د، ط، ل: ولا. |
| ٤ ل: الحادث. | ١٤ خ: مليت؛ ط: وإذا أمكنت. |
| ٥ ل: تمهيد. | ١٥ خ: العينية. |
| ٦ د، ط: تحقّقها. | ١٦ د، ط، ل: - الفلكيّة. |
| ٧ د، ط: كانت. | ١٧ خ: مباينة؛ ل: ثابتة الأجرام ومتأبّية. |
| ٨ د، ط: يتيقّن. | ١٨ د، ط، ل: الجود. |
| ٩ خ، ر: ثبت، ل: بينت. | ١٩ هـ: تغيّر. |
| ١٠ هـ: كان. | |

ALTINCI MEŞRA‘

CÖMERTLİK VE ZENGİNLİK; VARLIĞIN İLKELERİNE, FELEKLERİN HAREKETLERİNE VE VARLIĞIN TERTİBİNE İŞARET; HAYIR VE ŞER

Fasıl: [Zorunlu Varlığın Fiilinin Gâî İlleti Olmaz]

Varlığın kısımlandırılmalarından biri de mevcudun zengin ve fakir diye bölünmesidir. Mutlak zengin bir şekilde zâtında ve kemâlinde başkasına muhtaç olmayandır. Fakir ise, ister zâtı isterse zâtının kemâli olsun, başkasına dayanan şeydir. Herhangi bir kemâlden yoksun olan her şey fakirdir. Hak olan Melik her şeyin zâtına tüm yönlerden sahiptir. Bundan dolayı onun zâtının bir şey için olmaması gerekir. Hatta onun zâtı bir şey uğruna olursa mutlak olarak tüm şeylerin zâtı onun uğruna olmaz.¹ Bir şeyin zâtına sahip olan bir şey, sahip olduğu şey açısından, sahip olduğu şeyin kölesi olamaz. Mutlak melikin zâtının bir şey uğruna olması doğru değildir. Dolayısıyla mutlak zenginin ancak tüm şeylerin mutlak meliki olması doğrudur. Zenginlikte bir başkası ona eşit olsaydı, başkasının o zengine duyduğu ihtiyaç bu zengine duyduğu ihtiyaçtan daha öncelikli ve daha yerinde olurdu. Eğer başkası ona ihtiyaç duymazsa bu zengin herhangi bir kemâlden yoksun demektir ve bu takdirde o mutlak zengin olmaz. Varlıkta mutlak bir zengin veya mutlak bir melik varsa onun tek olması, varlığının zorunlu olması ve onun dışındakilerin mümkün olması gerekir.

Varlığın zorunlu ve mümkün bölünmesinden dolayı zorunlu olarak varlığın illet ve malule, bundan ötürü sahip olan ve sahip olunana, ayrıca zengin ve fakire bölünmesi söz konusu olur. Zenginlikten varlığın her bakımdan zorunlu olması sonucu çıkar. Fakirlikten de imkân veya imkânın elverişli olması sonucu çıkar.

1 Her şeyin gayesi O'dur, fakat O başka şeyleri gaye edinmez.

المشروع السادس

في الجود والغنى وإشارة إلى مبادئ الوجود^١ وحرركات الأفلاك وترتيب الوجود والخير والشرّ

فصل: [في بيان أنّ واجب الوجود لا يكون لفعله علّة غائية]

ومما قُسم إليه الوجود^٢ أنّ الموجود إمّا أن يكون غنيّاً أو فقيراً. والغنيّ المطلق ما لا يحتاج إلى غيره في ذاته ولا كمال^٣ لذاته كيف كان، وأنّ الفقير هو الذي يتوقّف منه على غيره إمّا ذاته وإمّا كمال لذاته. وإنّ كلّ عادم كمال فقير، والمَلِك الحقّ هو الذي له ذات كلّ شيء من جميع الوجوه، ويلزم من ذلك^٤ أن لا يكون ذاته لشيء حتّى إن كان ذاته لشيء فليس ذات جميع الأشياء له مطلقاً، والذي يملك ذاته من جهة ما يملك ليس بمملوك له، فالمَلِك المطلق لا يصحّ أن يكون ذاته لشيء، ولا يصحّ أن يكون غني مطلق إلا ما هو مَلِك مطلق لجميع الأشياء، حتّى لو ساواه غيره في الغنى كان افتقاره إلى ذلك الغنيّ أولى لذلك الغنيّ وأنّهم، وإذا لم يفتقر إليه يكون ذلك الغنيّ عادماً كمال ما فلا يكون غنيّاً مطلقاً. فإن كان في الوجود غني مطلق أو مَلِك مطلق فيجب أن يكون واحداً وهو واجب الوجود،^٥ وغيره ممكن.

ومن ضرورة قسمة الوجود إلى واجب وممكن اقتسم إلى علّة ومعلول، فاققسم^٦ إلى مالك ومملوك، وغني وفقير. وحاصل الغنى يرجع^٧ إلى وجوب الوجود من جميع الجهات، وحاصل الفقر إلى الإمكان أو ما يصحّحه الإمكان.

١ د، ط، ل - الوجود.

٢ ل: الموجود.

٣ ل: وكما كمال.

٤ خ، ر: كان والفقير.

٥ ل - من ذلك.

٦ د، ط: واحد.

٧ د، ط، ل - الوجود.

٨ خ، ر: واقتسم.

٩ خ، ر - يرجع.

Cömertlik, gereken şeyi karşılıksız olarak vermektir. Alan kişiye uygun olmayan ve fayda sağlamayan şeyi veren kimse cömert değildir. Gerekeni veren kimse teşekkür, övgü veya kınama ve eleştiriden kurtuluş gibi bir bedel talep ederse bu durumda o karşılıklı olarak iş gören ve karşılık bekleyen biri olur, cömert olmaz. Zira o kendisi için daha hoş ve haz veren bir şeyi elde etmek için bir şey vermiştir. Bir kimse yapılması kendisi için daha uygun olan bir şeyi yapmadığında kemâlden yoksun olur. Dolayısıyla onun kendisine uygun olan şeyin hâsıl olması için bu şeyi yapması gerekir. Bir kimse için daha uygun olan her şey onun kemâlidir. Kemâli herhangi bir şeye dayanan her şey fakirdir. Birbiriyle çelişik iki taraftan birini irade eden ve seçen bir kimse için o taraflardan birinin tercihe şayan olması gerekir. Zira taraflardan biri tercihe şayan olmazsa bu şeyin kişiye nispeti imkân seviyesinde kalır. Oysa imkân seviyesinde olan bir şey tercihe şayan bir şey söz konusu olmadan gerçekleşmez. Bir şey kendinde iyi olduğu farz edilse bile seçici tarafından yapılması daha evla olmadıkça seçilmez.

“İrade, öncelik olmaksızın, gerçekleşmesi itibarıyla birbirine eşit olan iki taraftan birinin özelleşmesidir. Dahası, iradenin özelliklerinden biri de onun tercih edilmeye ihtiyaç duymaksızın iki benzerden birine tahsis edilmesidir ve onun nedeni sorulmaz. Zira mâhiyetlerin lâzımları, gerekçelendirilmez.” şeklinde söylenen sözün bir anlamı yoktur. Çünkü iradeye nispetle iki taraf eşit olduğunda, iki taraftan biri ancak bir tercih ediciyle özelleşir. Zira mümkün ancak bir tercih edici ile gerçekleşir. Onların iradenin özelliklerinden biri olarak dile getirdikleri şey bir hevestir. Şayet irade diğerine eşit olduğu farz edilen bir tarafı seçerse bu özellik hâsıl olmuş olmaz mı? Dahası, iki tarafa olan nispet eşit olmakla birlikte, iradenin bir şeye ilişmesi hezeyandır. Zira irade ilkin olmayan bir şey için irade olarak hâsıl olmamıştır ki sonra bu şeye taalluk etsin! Zira irade sahibi, rastgele herhangi bir şeyi irade etmez. Dolayısıyla onun hiçbir şeye izafe edilmeyen bir iradesi asla olmaz. Dahası, bu iradeye bazen bir kısım imkân cihetleriyle özelleşme ilişir. Hatta tasavvur gerçekleştiğinde ve iki taraftan birinin tercih edilme idraki hâsıl olduğunda ikisinden biriyle özelleşen irade hâsıl olur. Dolayısıyla tercih edilme, iradeden önce gelir.

والجود إفادة ما ينبغي لشيء لا لعوض، فالواهب لما لا يليق ولا ينتفع به الموهوب له ليس بجواد. والواهب لما ينبغي إذا طلب عوضه حمداً وثناءً^١ أو تخلصاً عن مذمة فهو معاملٌ مستعيضٌ غيرُ جواد، لأنه أعطى شيئاً ليتحصّل على ما هو أطيب له وألذ. ومن كان الأولي به فعلُ شيء فإذا لم يفعل فكان عادماً كمال، فلا بدّ من فعله حتّى يحصل له ذلك الأولي. وكلّ ما هو أولى بشيء فهو كماله، وكلّ ما يتوقّف كماله على أمر ما^٢ فهو فقير.^٣ وكلّ مريد ومختار لأحد طرفي نقيض لا بدّ وأن يترجّح أحدهما عنده، فإنّه إن لم يترجّح فنسبة الشيء إليه إمكانية، ولا يقع الممكن دون ترجّح ما، والشيء وإن فُرض خيراً في نفسه ما لم يكن فعله أولى بالمختار لا يختاره.

والذي يقال «إنّ الإرادة تخصّص»^٤ أحد الجانبين المتساويين بالوقوع لا بناءً على أولويّة، بل لأنّ من^٥ خاصيّة الإرادة تخصيص أحد المثلين من دون الحاجة إلى ترجّح، ولا يُسأل عن اللميّة فإنّ^٦ لوازم الماهيات لا تُعلّل» كلام لا حاصل له. فإنّ الإرادة إذا كان الجانبان بالنسبة إليها سواء لا تتخصّص بأحد الجانبين إلّا بمرجّح، إذ لا يقع الممكن إلّا بمرجّح. وأمّا الخاصيّة التي يقولونها فهو هوس، أليس لو اختارت الجانب الآخر الذي فُرض مساوياً لهذا الجانب كانت تحصل هذه الخاصيّة؟ ثمّ تعلّق الإرادة بشيء مع أنّ النسبة كانت على الجانبين سواء هذان، فإنّ الإرادة ما حصلت أوّلاً إرادة لا لشيء، ثمّ تعلّقت بشيء.^٧ فإنّ المريد لا يُريد أيّ شيء يتّفق، ولا يكون له إرادة غير مضافة إلى شيء أصلاً، ثمّ قد يعرض لتلك الإرادة التخصّص^٨ ببعض جهات الإمكان، بل إذا وقع التصرّو وحصل إدراكُ ترجّح أحد الجانبين يحصل إرادة متخصّصة بأحدهما، فالترجّح متقدّم على الإرادة.

١: ل: أو ثناء.

٢: أمره؛ ط: ل: أمر.

٣: ر: مفتقر وفقير.

٤: ر: فلا.

٥: ل: تخصيص.

٦: ل - من.

٧: خ: الكميّة وإن؛ ر: اللميّة وإن.

٨: خ، ر - بشيء.

٩: ل: التخصيص.

Bir şeyin iki tarafından birinin seçilmesinde her seçilen için bir tercihin gerekli olduğunu ve tercih eden nezdinde tercih edilenin daha evla ve tercihe daha şayan olması gerektiğini bildiğinde mutlak zenginin fiilinin irade ile olmaktan yüce/uzak olması gerekir. Zira bir şey zengin için evla olup da iradesinin ona ilişmesi tasavvur edilmez. Dolayısıyla mutlak zengin kendisi için evla olanın hâsıl olmasında bu şeye ihtiyaç duyar. Bu durumda da o gerçekte zengin olmaz.

Araştırma ve Derinleştirme:

Bu sabit olduğunda bil ki, bu kaideyi kabul eden kimse bundan sonra dönüp de “Zorunlu Varlığın fiilinin bir gayesi vardır.” demez. Ne var ki gaye ile fiilin sona erdiği şey veya fiilin kendisinde sona erdiği en üstün şeyin kastedilmesi bunun dışındadır. Bu onun fiilinin gâî illeti olmaz. Kısaca bu kaideyi kabul eden kimsenin yürüme gâî illet olacak şekilde ve bunun tasavvuru da fâilin onu bu şeyin sebepliliğine yol açacak şekilde bir tasavvura yönelerek “Yaratıcı ayakları yürümek için, gözün tabakalarını da görmek için yarattı.” şeklindeki sözlere yönelmesi doğru değildir. Zira ilk söz şuna döner: Zorunlu Varlığın azı dişlerini öğütme için geniş yapması, öğütmenin meydana gelmesi için öncelikli bir yaratma mıdır, değil midir? Eğer bu O’nun için evla değilse azı dişlerini geniş yapmayı niçin tercih etti? Eğer evla ise O’nun fiilinin bir gayesi olur ve öncelik O’na değil başkasına dayanır. Eğer o “Yaratıcı azı dişlerini geniş yaratmadı. Zira öğütmenin meydana gelmesi yaratana değil yaratılana daha evladır.” derse ona şöyle cevap verilir: Bu evla olanın yaratılan için hâsıl olması yaratıcı için evla mıdır değil midir? Eğer evla değilse onu niçin yapmıştır? Eğer evla ise O’nun kemâli başkasına dayanmış olur. Eğer o kimse “O cömert olduğu için bunu yapmıştır.” derse, cevap olarak denir ki, O’nun cömertliği ancak bununla mı hâsıl olur? Veya bunun dışındaki bir şeyle mi O cömert olur ve bu cömertliğin gereğidir? Eğer O’nun cömertliği bu şeylerle hâsıl oluyorsa O bunları kendisi için cömertlik hâsıl olsun diye yapmıştır. Bu durumda cömertlik O’nun için öncelikli olmuştur. Dolayısıyla O’na öncelikli olan şey kendinden başkaya dayanmış olur. Eğer cömertlik O’nun için öncelikli değilse cömert olması için herhangi bir fiil yapmamış olur.

وإذا علمتَ أنَّ كلَّ مختار لا بدَّ في اختياره^١ أحدَ طرفي وجودِ شيءٍ من ترجُّح، وأن يكون ذلك الراجح راجحاً عنده وأوَّلَى^٢ به، فيجب أن يكون فعلُ الغنيِّ المطلق أعلى من أن يكون بإرادة، إذ لا يتصوَّر أن يكون أمرُ أوَّلَى بالغنيِّ ويتعلَّق بشيء، فيكون الغنيُّ المطلق فقيراً في حصول الأوَّلَى له إلى ذلك الشيء، فليس بغني حقاً.

بحث وتحصيل:

وإذا ثبت هذا فاعلم أنَّ مَنْ يسَلِّم هذه القاعدة ليس له أن يرجع بعدها فيقول: «إنَّ واجبَ الوجود^٣ لِفعله غايةً» إلَّا أن يعنى بالغاية ما ينتهي إليه الفعل أو أشرف ما ينتهي إليه الفعل، وذلك ليس بعلة غائية لِفعله. وفي الجملة ليس للمعترف بهذه القاعدة أن يستروح إلى أنَّ طبقات العين أو جدها البارئ للإبصار والرجلَ للمشى على أن كان المشي علةً غائيةً وتصورها كان علةً لعليَّة الفاعل لذلك الأمر، فإنَّ الكلام الأوَّل يعود إلى أنَّ واجب الوجود لَمَّا جعل الطَّواحن من الأضرَّاس عريضةً لأجل الطحن هل كان الأوَّلَى به حصول هذا الطحن أو لم يكن؟ فإن لم يكن الأوَّلَى به فلماذا اختار تعريض^٤ الطواحن؟ وإن كان الأوَّلَى به فلِفعله غرض وتوقَّف الأوَّلَى به على غيره. فإن قال: ما جعل^٥ الطواحن عريضةً لأنَّ حصول الطحن أوَّلَى بالخالق بل بالمخلوق؛ يقال له: تحصيل هذا الأوَّلَى للمخلوق هل كان أوَّلَى بالخالق^٦ أو^٧ لم يكن؟ فإن لم يكن فلم فِعله؟ وإن كان أوَّلَى فتوقَّف كماله على غيره. فإن قال: فِعله لأنَّه جواد، فيقال: ما حصل جواديته إلَّا بهذا^٨ أو كان جواداً^٩ دونه ولزم هذا عن الجود. فإن كانت جواديته لم تحصل إلَّا بهذه الأشياء ففعل ليحصل له الجوادية والجوادية أوَّلَى به فتعلَّق ما هو الأوَّلَى به على غيره. وإن لم تكن أوَّلَى به فلا يفعل لحصولها فعل.

٧ ل - بل بالمخلوق أوَّلَى بالخالق.

٨ ل: أم.

٩ ل: يتوقَّف.

١٠ ل - قال.

١١ ل: لهذا.

١٢ د، ط: جواد.

١ ل: اختيار.

٢ د: أوَّلَى.

٣ د - الوجود.

٤ د: عليه غاية.

٥ د: بعريض.

٦ د، ط: حصل.

Eğer bu şeyler olmadan O cömert ise bu durumda C'yi, herhangi bir maksatla değil C'yi cömertliğinin gereği olarak B için yapmış olur. Dahası, bu C'nin B'nin maslahatına elverişli olmasını gerektirir. Bu gibi şeyler fâili fiil yapan gaye değildir -gaye ilk olarak tasavvur edilen, sonra onun uğruna fiil yapılındır. Bilakis bu, fiilin bir şeyin yararına ulaşmasıdır. Eğer "O bu anlamda gayedir." denilirse bu olabilir. Eğer denirse ki, "Bu, şu anlamda bir gayedir: Bir kimse bir şekilde B olarak farz edilen şeyi tasavvur eder veya idrak eder de ardından B'den dolayı, C'nin varlığını gerekli görürse, hatta B için öncelikli olan şey hâsıl olursa ve bunda fiilin kendisine ulaşması zâtı gereği yeterli değilse bu durumda gayenin -ki bu gaye B için öncelikli olan şeyin hâsıl olmasıdır- Zorunlu Varlığı, C'nin fâili yapması gerekir." Bu durumda ona cevap olarak şu denir: B için evla olanın hâsıl olması Zorunlu Varlık için evla değilse bu durumda C, uğruna olduğu şeyin gerçekleşmesi ile özelleşmediği gibi, O'nun nezdinde B'nin yararının meydana gelmesi tercih edilmiş olmaz. O'na evla olan şey bu olduğunda O'na evla olan, başkasına dayanmış olur. O'nun cömertliği fiilin kendisinden hâsıl olması sebebiyle gerçekleşiyorsa ve gaye de O'nu fâil yapıyorsa bu durumda O'nun fâilliği gayeye dayanan şeyler sebebiyledir ve gaye O'nun illeti olur. Dolayısıyla gaye O'nun cömertliğinin illetidir. Oysa cömertlik O'na daha evladır. Dolayısıyla O'na evla olan şey ve kemâli, bir başkasına dayanır. Oysa cömertlik, cömertliğin ilkin hâsıl olan bir şey olması itibarıyla, B'nin yararı için C'nin hâsıl olmasını gerektirmez. Bilakis cömertlik, O'nun fiilidir ve fiilin O'ndan meydana gelmesine, O'nun izafe/nispet edilmesidir. Gaye ise fâilliğin illetidir. Dolayısıyla gaye cömertliğin illetidir ve onu bilfiil cömert yapan şeydir. "Cömertlik, gayenin ilkesidir ve hiçbir şekilde gayeye dayanmaz." şeklinde zikredilen bu kısım doğru değildir: Şayet gayenin, O'nun fiili için gâi illet olmaması anlamında bir gayesinin olması sabit olursa bu mümkün olur. Zira bu gaye herhangi bir fiilin herhangi bir sonudur, başka bir şey değil.

Onların hata etmeleri gaye lafzının ortak olmasından ileri gelir. Onların zanlarından biri de şudur: Bizden birinin gayesi bazen başkasında bulunan bir şey olur. Nitekim onlar evin sûretinin bu sûreti kabul eden maddede hâsıl olmasını buna örnek olarak veriyorlar. Oysa bu evleviyetle olan bir gaye değildir, aksine gaye faydalanma veya fâil için herhangi bir kemâlin ve hazzın hâsıl olmasıdır. Gaye ile ilgili sözün tamamlanması birazdan ele alınacaktır.

وإن كان جواداً^١ دونها ففعل جَ لأجل بَ اقتضاء لجوده على أنه لزم عنه جَ لا على قصد منه، ثم لزم من ذلك أن يكون جَ صالحاً لمصالح بَ، فمثل هذا ليس بغاية تجعل الفاعل فاعلاً - فيتصور الغاية أولاً ثم يفعل لأجله الفعل - بل هذا انتهاء للفعل إلى مصلحة شيء، وإن سُمي غايةً بهذا المعنى جاز. وإن قيل «إنها كانت غايةً على أنه تصور أو أدرك^٢ بأي إدراك يُفرض بَ ثم أوجب وجود جَ لأجله حتى حصل الأولى لـ بَ وما كفى في ذلك انتهاء^٣ الفعل إليه لذاته؛ فهنا يلزم أن يكون واجب الوجود جعلته^٤ الغاية - التي هي حصول ما هو الأولى لـ بَ - فاعلاً للجيم». فيقال: إن لم يكن أولى^٥ بواجب الوجود حصول الأولى لـ بَ ما خصص الجيم بالوقوع لأجله، وما ترجح عنده حصول مصلحة بَ على لا وقوعها. فإذا كان^٦ الأولى به ذلك فتوقف الأولى به على غيره. وإذا كان جوده إنما يقع بحصول^٧ الفعل عنه وإنما يجعله الغاية فاعلاً، ففاعليته لأشياء موقوفة على الغاية والغاية علة لها، فالغاية علة لجوده^٨، والجود أولى به فتوقف ما هو الأولى به وكماله على غيره، وليس أن الجود اقتضى حصول جَ لمصلحة بَ بأن حصل الجود أولاً، بل الجود فعله وإضافته إلى حصول الفعل عنه والغاية علة للفاعلية، فهي علة^٩ للجود^{١٠} وهي التي جعلته جواداً بالفعل. فما صح القسم المذكور «أن الجود كان مبدئاً للغاية غير متوقف عليها بوجه من الوجوه». وإن^{١١} أثبت له غاية على أنها ليست بعلة غائية لفعله فيجوز، فإن هذه الغاية نهاية ما لا غير لفعل من الأفعال.

وإنما وقع لهم الغلط من اشتراك لفظ الغاية. ومن ظنهم أن غايةً واحد منّا قد تكون أمراً في غيره كما يمثلون^{١٢} به من حصول صورة الدار في مواد قابلة لها؛ وذلك ليس بغاية أولى^{١٣}، بل الغاية انتفاع أو حصول كمال ما ولدته للفاعل، وتام الكلام في الغاية إنما يأتي من بعد.

٨ خ، ر، ل: لحصول.
٩ ل: لوجوده.
١٠ د - علة.
١١ ل: للوجود.
١٢ هـ: فإن.
١٣ هـ: يمثلون.
١٤ د، ط: أولية.

١ د: جواد.
٢ خ، ر، ل: إدراك.
٣ خ: انتهى.
٤ ل: جعل.
٥ د، ط، ل: الأولى.
٦ د، ط: لواجب.
٧ ل - كان.

Buradan hareketle bilmen gereken şey şudur: Zorunlu Varlık eğer tüm yönlerden zengin ise O'nun fiilinin gâî bir illeti olmadığı gibi, O'nun fiili için maslahata dönük bir nedensellik de yoktur. Fakat O'nun zâtı, zâtının mertebesinden dolayı, şeyleri en tam şekilde meydana getiren bir zâttır. O'nun fâil oluşu, maslahatları korumaya yönelik değildir. İlk malulün, aşağısında yer alan ve malulü olan diğer aklın varlığına götürmesi, ilk malulün gâî illetinin ikinci malul olmasından dolayı değildir. Bu, Zorunlu Varlıktan uzak olan bir şeyin daha değerli olmasını gerektirir. Zira en uzak gaye ancak onun hâsıl olmasını sağlayan şeylerin tümünden sonra hâsıl olur; dolayısıyla ortak maddenin, semavî şeylerden, semavî şeylerin de faal akıllardan üstün olması gerekir. Oysa bizim buradaki sözümüz fiilin nihayeti olan gaye değil gâî illetle ilgilidir. Zira “Daimî şeyler silsilesi ortak maddede veya benzerlerinde son bulur.” denilmesi doğru olduğu gibi, “Fiillerin de bir sonu vardır.” denilmesi de bir vecihle doğru olabilirken başka bir vecihle doğru olmaz. Zira sonu olmayan cömertlik, devamlı bir şekilde yenilenerek hâsıl olan şeyler cümlesindendir.

Empedokles'in tesadüfe ve şansa kail olduğu ve gayeleri kabul etmeyen birisi olduğu şeklindeki iddiaların çoğu, uydurma ve kurgudur. Adam sadece zorunlu varlığın fiilinde gâî illetin bulunmasını inkar etmiştir, başka şeyi değil. O, gerekli olmayan şeyin var olmadığını kabul etmiştir. Hatta o ve diğerleri, zâtları gereği değil başkası sebebiyle mâhiyetlere eklenen şeyleri tesadüfî diye isimlendirmiştir. Bu durumda “Âlem bir bütün halinde kendiliğinden meydana gelmiştir veya Yaratıcı onu tesadüfen yaratmıştır.” manasında olmadan, âlemin varlığının tesadüfî olduğunu söylemek doğrudur. Bilakis âlemin varlığı, kendisinden dolayı değil aksine başka bir şeyden dolayı Zorunlu Varlığa ilişmiştir, manasından söylemek doğru olur. İstılahlar ve dillerin tabiatları farklıdır. Sözünü incelediğimiz bu adamda bulduğumuz bu miktar, onun sülûk ve zevk kuvvetine, yüce ve kutsî müşahedelere sahip olduğuna delalet eder. Ona nispet edilen şeylerin çoğu salt iftiradır. Bilakis kadîm filozofların, sıraları, remizleri ve birtakım maksatları vardır. Onlardan uzak olan kimse onların rumuzlarının zâhirlerini ya gafleti ya da riyaset talebinden dolayı kasten reddeder.

فالذي يجب أن تعلم من هاهنا أنّ واجب الوجود إن كان غنيًا من جميع الوجوه فليس لفعله علّة غائيّة وليس لفعله لِمِيّة^١ مصلحيّة^٢، ولكن ذاته ذات لا تحصل منها الأشياء إلّا على اتّمْ الوجوه لمرتبة ذاته، وفاعليّته لا لقصدته إلى حفظ المصالح. وليس كون المعلول الأوّل مؤدّيًا إلى وجود العقل الذي هو دونه ومعلولُه لأنّ المعلول الأوّل علّته الغائيّة المعلولُ الثاني، وكان يلزم من^٣ هذا أن يكون ما هو أقصى وأبعد عن واجب الوجود أشرف فإنّ الغاية^٤ الأقصى لا تحصل^٥ إلّا بعد جميع ما هيئ لحصولها، ووجب أن تكون الهيولى المشتركة^٦ أشرف من السماويات والسماويات أشرف من العقول الفعّالة. وكلامنا هاهنا في العلّة الغائيّة لا الغاية التي هي نهاية الفعل، فإنّه يصحّ أن يقال «انتهى سلسلة الأمور الدائمة إلى الهيولى المشتركة أو نحوها» ويصحّ بوجه ما أن يقال «للأفعال انتهاء» ولا يصحّ بوجه آخر، فإنّ الجود لا نهاية له ممّا يحصل متجدّدًا على أبد الأبد.^٧

وأما الذي نُسب إلى أنبازقلس وأنه قائل بالاتفاق والبخت^٨ وأنه ليس بمعترف بالغايات فأكثره مُزوّر ومختلق.^٩ والرجل إنّما أنكر العلّة الغائيّة في فعل واجب الوجود لا غير، وهو معترف بأنّ ما لا يجب لا يكون، بلى قد يُسمّى هو وغيره الأمور اللاحقة بالماهيات لا لذاتها بل لغيرها اتّفاقيّة. وحينئذ يصحّ أن يقال: «وجود العالم اتّفاقي» لا بمعنى أنّه يصير موجودًا من نفسه كلًّا أو يفعله البارئ^{١٠} جزافًا، بل أنّ وجوده ليس لاحقًا به من ذاته بل هو من غيره. والاصطلاحات وطبائع اللغات مختلفة، وهذا الرجل تصفّحنا كلامه القدر الذي وجدناه دلّ^{١١} على قوّة سلوكه وذوقه ومشاهدات له قدسيّة رفيعة،^{١٢} وأكثر ما نُسب إليه افتراء محض، بل القدماء لهم ألغاز ورموز وأغراض، ومَن بعدهم يردّ على ظواهر رموزهم إمّا لغفلته^{١٣} أو تعمّدًا لما يطلب من الرئاسة.

٨ خ، د، ط: والبحث.
٩ خ، ر: رموز مختلق.
١٠ خ، ر + تعالى.
١١ ل: ودل.
١٢ ل: رفعية.
١٣ خ: لعقليّة؛ د، ط: لغفلة؛ ل: لغلبة.

١ خ: ل: كمية.
٢ ل: مصلحة.
٣ خ، ر - من.
٤ ل: الغائيّة.
٥ خ، ر: لا يجعل.
٦ د: المشترك.
٧ خ، ر: الأباد.

Fasıl: [Zorunlu Varlığın Tüm Mevcutların Gayesi Oluşu]

İnanman gerekir ki, her ne kadar Zorunlu Varlıktan gâî illet nefyedilmiş olsa da, Zorunlu Varlığın tüm mevcutlar için gaye olması O'ndan nefyedilmemiştir. Mevcutların tamamı kendileri için söz konusu olan kemâlleri, kemâle ermek için talep ederler ve haklarında tasavvur edilen kemâl itibariyle bu kemâlin tahsilinde kendilerine uygun olan kemâl cihetinden Zorunlu Varlığa benzer olurlar. Maddeden ayrık, esirî ve unsurî her bir türün herhangi bir kemâli ve bu kemâle dönük bir aşkı vardır. Bu kemâlin yokluğu tasavvur edilirse bu durumda hayat sahibi bir şey için iradî bir şevk, hayat sahibi olmayan için de tabîî bir şevk söz konusu olur. Öğreneceğin üzere O'na dönük aşk ve şevk olmasaydı hiçbir hâdis hudûs etmez ve oluşan hiçbir şey oluşmazdı.

Fasıl: [Eşref-i İmkân Kaidesi]

Bilmen gereken şeylerden biri de şudur: Kadîm filozofları semavî ve diğer şeylerde daha üstün ve daha değerli [bir şeyin olduğuna] inanmaya sevk eden hususlardan biri de üstün olan bir şeyden daha üstün olarak meydana gelen fitratların müşahede edilmesidir. Öğrendiğin üzere bir [olan bir şey], bir olmayan bir şeyin varlığını gerektirmez. [Yetkinliği itibariyle] daha üstünü imkân dâhilinde iken düşük bir mümkün Zorunlu Varlık sayesinde gerçekleşecek olursa, ayrıca ondan daha üstünün gerçekleştiği de farz edilirse, bu durumda daha üstün mümkün, Zorunlu Varlık sebebiyle gerçekleşmiş olmaz. Çünkü O zât bakımından birdir ve ondan daha düşük olan meydana gelmiştir. Bu durumda daha üstün olan mümkünün, Zorunlu Varlığın sahip olduğu cihetten daha üstün bir cihetten meydana geldiğinin farz edilmesi gerekir. Oysa Zorunlu Varlığın sahip olduğu cihetten daha üstün bir cihetin tasavvur edilmesi imkânsızdır. Dolayısıyla O'nun cömertliğinin, daha üstün mümkünü ulaşmaması imkânsız olduğu gibi, ondan hâsıl olandan/ilk malulden daha üstün bir şeyin düşünülmesi de imkânsızdır. Ondan hem üstün hem de düşük bir şeyin hâsıl olduğu tasavvur edilmediğinden -zira onda iki cihet, iki farklılık, özellikle de düşüklük ve üstünlük ciheti bulunmaz- daha üstün olan için şerefte/üstünlükte kendisinden daha düşük bir şeye ilke olması da mümkün olunca ve daha düşük olanın kendisinden daha üstün olana ilke olması da mümkün olmayınca,

فصل: [في كون واجب الوجود غاية جميع الموجودات]

ويجب عليك أن تعتقد أنّ العلة الغائية وإن كانت منفيةً عن واجب الوجود ليس بمنفي عنه أنّه غاية جميع الموجودات. وإنّ جميعها بحسب ما لها من الكمالات طالبة لكمالها، ومتشبهة - في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصوّر في حقّها - به من جهة ما يكون على كمال لائق بها. وإنّ لكلّ نوع من الأنواع المفارقة والأثرية والعنصرية كمالاً ما وعشقاً^١ إلى ذلك الكمال، وإن تصوّر فقد ذلك الكمال فشوق إرادي لِمَا^٢ له حياة أو طبعي لِمَا ليس له ذلك. وستعلم أنّه لولا العشق والشوق^٣ إليه ما حدث حادث،^٤ ولا تكون كائن أصلاً.

فصل: [في قاعدة الإمكان الأشرف]

ومِمّا ينبغي أن تعلم أنّ من جملة^٥ ما حمل القدماء على اعتقاد الأشرف والأكرم في الأمور السماوية وغيرها شهادة الفطر بوقوع الأشرف فالأشرف.^٦ ولَمّا علمت أنّ الواحد لا يجب به ما ليس بواحد، فإذا وقع الأخسّ بواجب الوجود وفي الإمكان أشرف منه، فإذا فُرض وقوع الممكن الأشرف فلا يقع بواجب الوجود لأنّه وحداني الذات وحصل به الأخسّ. فيستدعى فرضُ الأشرف جهةً أشرف ممّا عليها واجب الوجود، ومحال تصوّر جهة أشرف من واجب الوجود، فمحال أن لا يأتي جوده^٧ على ممكن أشرف، ومحال أن يُعقل أشرف ممّا حصل منه. ولَمّا لم يتصوّر أن يحصل الأشرف والأخسّ منه معاً - إذ لا جهتان فيه ولا اختلاف فيه سيّما بخسّة وشرف - وجاز للأشرف أن يكون مبدئاً لِمَا هو^٨ دونه في الشرف ولا يجوز للأخسّ أن يكون مبدئاً لِمَا هو أشرف منه،^٩

١ خ، د، ر، ط: كمال ما وعشق.

٢ ل: بما.

٣ ل: والشوق.

٤ د، ط: حدث؛ ل - حادث.

٥ خ، ر: ومن جملة ما.

٦ د، ط، ل: جهة.

٧ خ، ر - فالأشرف.

٨ هـ: وجوده.

٩ ل - هو.

١٠ خ، ر: الأشرف.

bu durumda Zorunlu Varlıkla düşük şeyler arasında farklı üstünlük mertebelerine sahip vasıtalar bulunur. Daha üstün mümkün, Zorunlu Varlığa daha yakın olması gerekir. Semavî sebeplerin engellemesi ve semavî şeylere tabi olan tabiî sebeplerin yolu kapatması sebebiyle, oluş ve bozuluş içindeki şeylerde, kendisinden daha üstün ve daha yetkin bir şahsın menedilmiş olması mümkündür. Tek bir şey, zâtından dolayı değil, aksine sonsuz olan hâdis sebeplerle zorunlu olan kabul edicinin istidadı bakımından değerli ve düşük şeyler verebilir. Daimî şeylere gelince onların üstünlüğünün ve düşüklüğünün farklı olması ancak fâilin farklı olması veya kendisindeki cihetlerin farklı olması sebebiyle mümkün olur. Değerli olan vasıtasıyla değerli olan, düşük olan vasıtasıyla düşük olan meydana gelir. İki fâilin değerlilikte eşit olması imkânsız olduğu gibi, bu ikisinin fiili kendisi dışındaki şeylere de dayanmaz. Dahası ikisinden biri, diğerrinin fiilinden daha düşük bir fiili gerektirir. Değerlilik ve kemâl hususunda iki fâil, fiillerinin kabul edicisi olan iki şey olduğunda ve ikisinin fiillerinin şartları da eşit olduğunda durum böyledir.

Bu kaideleri öğrendiğinde bilmen gereken şeylerden biri de şudur: Daimî şeyler ancak olması tasavvur edilebilecek en üstün tarzda hâsıl olur. Buna herhangi bir istidat, yabancı bir hâdis veya tesadüfî bir şey mâni olmaz. Dolayısıyla senin semavî şeylerde ve kutsî âlemde en tam ve en mükemmel şeylerin bulunduğu inanman gerekir. Zorunlu Varlığın aklî ve semavî şeylerin kemâli olarak tasavvur ettiğin her şey kendinde tasavvur ettiğinden daha yüksek ve daha üstündür. Aklî cevher nefisten daha değerli olunca, onun nefisten önce var olması gerekir. Esirî şeyler, unsurlu şeylerden daha üstün olunca, zikrettiğimiz üzere onların bir çeşit sebeplilikle unsurlu şeylerden daha önce hâsıl olmaları gerekir. Bu bizim yaptığımız bir tafsilattır. Bunun özeti bahsî/araştırmacı filozofların önderi Aristoteles'e ait olup *Semâ ve Âlem* kitabında ulvî şeylerin daha değerli ve daha üstün olduğuna inanılması gerektiğinin anlamının ne olduğuna bir şekilde işaret etmiştir.

فالسائط بينه وبين الأخسّ الأشرفُ فالأشرف، ويجب أن يكون الأشرف أقرب إليه. ويصحّ أن يكون في الأمور الكائنة الفاسدة شخص ما ممنوع ممّا هو أشرف وأكمل له لممانعة أسباب سماوية ولمصاكة أسباب طبعية أيضاً تابعة للسماويات. ويجوز أن يعطى الشيء الواحد شريفاً وخسيساً لا لذاته، بل لاعتبار استعداد القابل الواجب بأسباب لا تنتهى من الحوادث. أمّا الأمور الدائمة فلا يصحّ أن يختلف شرفها وخسستها إلا لاختلاف الفاعل أو لاختلاف جهات فيه، فيفعل بالأشرف أشرف وبالأخسّ أخسّ. ومحال أن يستوي الفاعلان في الشرف ولا يتوقّف فعلاًهما على غيرهما، ثم يقتضي أحدهما فعلاً أخسّ من فعل الآخر، وهكذا إذا استوى الفاعلان وقابلاً فعلهما وشرائط الفعلين في الشرف والكمال.

فإذا عرفت هذه القواعد فلك أن تعلم أنّ الأمور الدائمة لا تحصل إلا على أشرف ما يتصوّر أن يكون عليه، ولا يمنعها عن ذلك استعداد أو حادث^٢ غريب أو أمر اتفاقي. فيجب عليك أن تعتقد في السماويات والعوالم القدسية ما هو أتم وأكمل، وإنّ كلّ ما تتصوّر من كمال واجب الوجود والأمور العقلية والسماوية فإنّها أرفع في نفسها وأشرف ممّا تصوّرت^٣. وإذا كان الجوهر العقليّ أشرف من النفس يجب أن يكون قبلها^٤، ولما كانت الأثرّيات أشرف من العنصريّات يجب أن تكون حاصلة قبلها بضرب من العلية^٥ على ما ذكره. وهذا تفصيل فضّلناه، وإجماله لإمام الباحثين أرسطو^٦ من إشارة أشار إليها في كتاب السماء والعالم ما معناه أنّه يجب أن يعتقد في العلويات ما هو الأكرم لها والأشرف.

١ ل: بما.

٢ ل: وإذا.

٣ د: وحادث.

٤ د، ط، ل: يتصوره.

٥ خ: تصور به.

٦ ط، ل: قبله.

٧ د: الغيبة؛ ل: العلمية.

٨ ل: أرسطو.

Fasıl: [Ebu'l-Berekât'a Ait Kaidenin İptali]

Müteahhirûndan gereksiz işlere girişen, bilmediği görüşleri görüş sahiplerinin delillerini anlamadan reddetmek isteyen, Ebu'l-Berekât adlı filozof geçinen birisi Zorunlu Varlık hakkında birbirini takip eden ve sonsuzca yenilenen iradeleri sabit görmüştür.¹ Zannetmiştir ki, Zorunlu Varlık bir şeyi yapar, ardından başka bir şeyi irade eder ve onu yapar, ardından başka bir şey irade eder, sonra tekrar irade eder ve onu yapar. O ezelî ve sabit bir iradeye ve yenilenen sonsuz iradelere sahiptir. Ebu'l-Berekât bu konuda burhana muhalefet ettiği gibi, az bir derecede inceleme [yetisine] sahip olan tüm insanlara da muhalefet etmiştir. Yine o önceden bağlı olduğu Yahudilik görüşüne muhalefet ettiği gibi, daha sonra intikal ettiği İslamiyet'e de muhalefet etmiştir. Nitekim "Ne akıl var, ne Kuran!" demişler. Şu kadar var ki o bu dinlerin (*milel*) bunu gerektirmiş olabileceğini zannetmiş ve bu şeriatların Yaratıcının zâtında sonsuz hâdis iradeleri gerektirdiğini vehmetmiştir. Bu hiçbir din mensubunun asla söylemediği bir şeydir. Zira din mensuplarının üzerinde durdukları şey şudur: Âlemin hâdis olması hâdis şeylerin sonlu olmasının zorunluluğu sebebiyle bilinir. Dolayısıyla onlar Yaratıcının zâtında sonsuz hâdislerin bulunmasını nasıl mümkün görsünler? Onlara göre bu âlemin hudûsunu gerektirdiği gibi, Yaratıcının da hudûsunu gerektirir. Ebu'l-Berekât, eğer felsefî ilimlerin müntesibi ise onun ilk olarak bu ilimleri mütalaa etmesi ve onların manalarını zapt etmesi gerekir. Zira Yaratıcının zâtında hâdis sonsuz şeylerin bulunduğu farz edildiğinde -her ne kadar bu O'nun zâtında fâillik ve kabul edicilik cihetinin bulunmasını gerektirse de bunun O'nun hakkında imkânsız olduğu kanıtlanmıştı- bu O'nun şeylerin değiştiricisi ve hareket verici olmasını gerektirir. Herhangi bir zamanda Yaratıcıda hâdis bir şeyin sabit olması tasavvur edilmez. Zira hâdisi gerektiren şey eğer zâtı ise bu durumda hâdisin devamlı olarak sabit olması gerekir; yine, hâdisin varlığını ortadan kaldıran şey, eğer O'nun zâtı ise bu durumda hâdisin hâsıl olması mümkün olmaz. Eğer hâdis şey, önce hudûs edip sabit olsa sonra da yok olsa bu durumda onun hâdis olması için bir illet, yok olması için de hâdis olan başka bir illet söz konusu olur. Hudûs illeti hudûstan uzak olmadığı gibi, yok olma illeti de yok olmaktan uzak değildir. Dolayısıyla tartışma, illetin hudûsuna döner ve iki malule de bitişen illet gerekli olur.

1 Bk. Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, c. 3, (Cübeyl: Dar ve Mektebetu Byblion, 2007), 28-35, 41-48, 158-168.

فصل: [في إبطال قاعدة لأبي البركات]

وممن يشرع فيما^١ لا يعنيه من المتأخرين ويريد أن يذبّ عن مذاهب لا يعرفها ولا يحيط بحجج أهلها إنسان يُسمّى^٢ بأبي^٣ البركات المتفلسف، أثبت على واجب الوجود إرادات متجدّدة غير متناهية سابقةً ولاحقةً. وزعم أنّه يفعل شيئاً ثمّ يريد بعده شيئاً آخر فيفعل ويريد ثمّ يريد فيفعل،^٤ وله إرادة ثابتة أزليّة وإرادات^٥ متجدّدة لا تتناهى. وخالف في هذا البرهان، وخالف من الناس كلّ من له في النظر أقلّ رتبة، وخالف مذهب^٦ اليهوديّة أيضاً الذي كان يراه والإسلاميّة التي انتقل إليها، «فلا عقل ولا قرآن»^٧ كما يقال، إلّا أنّه ظنّ أنّ هذه المِلل ربّما تقتضي هذا،^٨ وتوهم أنّ هذه الشرائع أوجبت إرادات حادثة غير متناهية في ذات البارئ. وهذا ما قاله أحد من أهل المِلل أصلاً، فإنّ الذي عليه أهل هذه المِلل أنّ العالم إنّما عُرف حدوثه لوجوب تناهي الحوادث، فكيف يجوزون حوادث غير متناهية في ذات البارئ. فيلزم منه^٩ حدوث البارئ كما لزم حدوث العالم عندهم. ثمّ إن كان يتنسب إلى العلوم الحكميّة فكان يجب عليه أن يطالعها أوّلاً ويضبط معانيها، فإنّه إذا فُرض في البارئ أمور حادثة وهي غير متناهية - مع ما يلزم أن يكون في ذاته جهة فاعليّة وقابليّة وبرهن على امتناعهما فيه - يلزم^{١٠} أن يكون له مغيّر^{١١} ومحرّك إلى الأشياء. ولا يتصوّر أن يثبت فيه حادث زماناً، فإنّه إن^{١٢} كان موجب^{١٣} ذاته فكان يجب أن يثبت دائماً، وإن كان مُبطل وجوده أيضاً ذاته فما كان يصحّ حصوله. فإذا حدث وثبت ثمّ بطل فلحدوثه علّة ولبطلانه علّة أخرى حادثة. وعلّة الحدوث لا تتخلّى عن الحدوث وعلّة البطلان لا تتخلّى عن البطلان أيضاً، ويعود الكلام إلى حدوث العلّتين. فلا بدّ من علّتين مقترنتين أيضاً بالمعلولين،

٨ ر: هنرا.
٩ د: جادية.
١٠ خ، ر: عنه.
١١ ل: ويلزم.
١٢ خ: معبر.
١٣ د: إذا.
١٤ د: موجبة.

١ ل: فيها.
٢ خ، ر: يعرف.
٣ ل: يأتي.
٤ خ - ويريد ثمّ يريد فيفعل.
٥ د: وإرادات.
٦ ل: المذهب.
٧ خ: قرار.

Şu halde hâdis şeylerin zaman bakımından yenilenmesinin hiçbir şekilde O'nun zâtından ayrılmaması gerekir. Eğer O'nun zâtında bir zamanda hâdis bir şeyin bulunduğu farz edilirse bu durumda O'nun zâtıyla birlikte olan bu sabit hâdisin yanı sıra yenilenmeyen başka hâdislerin bulunması gerekir. Hatta bu hâdisler bu sabit şeyin yok olmasına yol açar. Bitmeyen yenilenmenin gerekli oluş zarureti, Yaratıcıda, herhangi bir vecihle bitmesi mümkün olmayan yenilenen bir şey gerektirir. Oysa biz bu özellikte olan şeyin hareket olduğunu daha önce açıklamıştık. Hareket meselesinde açıklandığı üzere konumsal hareket hariç tüm hareketler biter. Bu durumda Zorunlu Varlığın konumsal hareketinin olması gerekir. Dolayısıyla âlemlerin ilahî dairesel olarak hareket eden bir cisim olur. Bu ise âlemlerin Yaratıcısı hakkında ta'til, cehalet ve saygısızlıktır. Ya da şöyle cevap verilmelidir: Zorunluyu devamlı olarak değiştiren şey devamlı olarak yenilenen bir şeydir. Dolayısıyla O devamlı olarak feleklerden etkilenir ve O feleklerin malulü ve onlardan etkilenen bir şey olur. Oysa bu daha önce geçtiği üzere imkânsızdır.

Bu tarz kötü hezeyanları ancak bunun gibi bir mecnun ortaya koyabilir. Çünkü hikmet için yeryüzünde uygulanacak bir esas olmamıştır. Oysa geçmiş zamanlarda hikmet için bir siyaset vardı. Hikmet hakkında konuşan insanların çoğu ruhani müşahedelere ve yüce ulvî şeylere önem veriyorlardı. Bu konuda konuşan ve tasarrufta bulunan kimseler ancak kutsî nurların etkilerinden destek alan ve dünyevî riyaset sevgisinden soyutlanan kimselerdi. Yeryüzünden hikmetin çekilmesinin sebebi, çoğunlukla felsefeci geçinen bir grubun ortaya çıkışı, insanları hikmetten alıkoyan sözleri uzatmaları ve kendilerinden daha üstün ve daha bilgili olan kadîm filozofları tenkit etmeleridir.

Bir grup Babil'den, Fars'tan ve diğer bölgelerden ilimleri çekip alma hususunda gayret göstermiş, önemli ve mühim şeyleri iyileştirmiş [fakat] Allah'ın takdir ettiği bir şeyden dolayı onlardan daha önemli şeyleri ise bozmuşlardır. Hikmete nispet edilen bu kimseler bu bilgilerin sırlarından habersiz kalmış ve onlardan nur kesilmiştir. Nur bir gruptan tamamıyla kesildiğinde onların heybetleri ve güçleri kaybolur ve nefisleri değersiz hale gelir.

فيجب أن لا ينقطع عن ذاته تجددُ الحوادث زماناً أصلاً. وإن فُرض في ذاته حادث زماناً، فيجب أن يكون في ذاته حوادث أخرى غير^١ متجددة مع ثباته حتى يؤدي ذلك الثابت إلى البطلان. فيلزم^٢ من ضرورة وجوب التجدد الغير المنصرم^٣ أن يكون فيه متجدد لا يصح^٤ أن ينصرم^٥ بوجه، وقد بينّا أن ما هذا شأنه هو الحركة. وإن كل حركة ما سوى الوضعيّة منصرمة لما تبين^٦ في باب الحركات، فيجب أن يكون له حركة وضعيّة، فيكون إله العالمين جسمًا متحرّكًا على الدور، وهذا تعطيل وجهل وتجاوُس على مبدع العالمين؛ أو يجب أن يقال: المغيّر له على الدوام أمر متجدد على الدوام، فينفع عن الأفلاك انفعالاً دائماً وهو من معلولات الأفلاك ومن المتأثرات عنه، وهو محال لما سبق.

وإنما تأتي^٧ لمثل هذا المجنون القدر الإتيان^٨ بمثل هذه الهذيانات القبيحة لأنّه لم يكن للحكمة في الأرض سياسة قائمة، وفيما قد مضى^٩ من الزمان كان لها سياسة. وكان القوم الذين يتكلّمون فيها أكثر عنايتهم بالمشاهدات الروحانيّة والأمور العلويّة الرفيعة، وما كان يتمكّن من الكلام فيها والتصرّف إلا لمن ظهر تأييده من آثار الأنوار القدسيّة وتجرد عن محبة الرئاسة الدنيويّة. وسبب انقلاع^{١٠} الحكمة عن الأرض أكثره كان ظهور طائفة من المتفلسفة وتطويلهم في الأقاويل التي اشتغل الناس بها عن الحكمة وقدحهم فيمن كان أفضل منهم واعلم من الأقدمين.

وسعى جماعة في قلع العلوم عن بابل وفارس وغيرهما من النواحي، فأصلحوا أشياء حسنة مهمّة، وأفسدوا^{١١} ما هو أحسن منها لأمر قدره^{١٢} الله سبحانه وتعالى. فأصبح المنتسبون إلى الحكمة غافلين عن أسرارها، وانقطع النور عنهم. وإذا انقطع^{١٣} النور عن طائفة بالكلية يزول هيبتهم^{١٤} وسلطانهم ويستذلّهم النفوس.

٨ خ: الحيوان القدر إلا بيان.
٩ خ، ر: قدم.
١٠ ل: إيقاع.
١١ ر: واقتسدوا.
١٢ د، ط، ل: قدر.
١٣ ل - النور عنهم وإذا انقطع.
١٤ د: هيبتهم.

١ د، ط: غيره.
٢ ل: فمعلوم.
٣ د، ر، ط: المنصرم.
٤ خ، ر: يصلح.
٥ د: ينصرم.
٦ ل: بين.
٧ خ، ر: يتأتى.

Kadîm filozofların nefislerindeki heybetlerini ve etkilerini, sülûklarının kuvveti sayesinde tılsımlar, sülûk yollarının incelikleri ve nefislerin etkileri vb. ilginç durumlara muttali olduklarını; hikmeti çekip alanların ise zayıflık ve acizliklerini, üzerlerindeki küçüklüğü ve dünyevî hazlarla meşgul olmalarını görmez misin? Bu kimseler ne zamandan beri fikretmeyi dünya sevgisi için bir vasıf olarak görüyorlar? Onlar dünya meşguliyetleri ile şaşkın bir halde karanlıklarda iken ne zaman gizli ilimlere ve melekûtun bağışlarına ehil olacaklar? Onlar Allah'ın kapısından kovduğu kimselerdir. Ulvî nurların ışıklarıyla aydınlanma melekesine sahip olmaksızın bir insanın en yüce mahalle ulaşacağını asla zannetme! Bu melekeye sahip olanların dışındakiler eğer iyi kimseler iseler ahiretteki mertebeleri orta düzeydedir. Aksi halde bedbaht kimselerdir. Zikri geçen adamın, yani Ebu'l-Berekât'ın Yaratıcı hakkında ve temel meselelerde gerek burhandan gerekse avam ile havasın tevhit görüşünden farklı olarak, bu gibi şeylere cüret etmesi ve aşırı korkusuz davranması söz konusu olmasaydı, onu bu kadar tenkit etmezdik. Bahsî/araştırmacı filozof, beşerî halde kaldıktan sonra ondan hatanın sâdır olması şaşırtıcı değildir. Açık hakikatin vesveseyle reddedilmesinin bir mazereti olmaz.

Fasıl: [Feleklerin Tahriki ve Nefislerinin Halleri]

Üzerinde durduğumuz meseleye geri dönelim. Konumsal hareketle hareket eden şeyin hareketinin tabiî olmadığına ilişkin söz daha önce geçmiş ve semanın hareketinin iradî olduğu açığa çıkmıştı. İradî olarak hareket eden için bir maksat gerekir. Zira onun nezdinde hareket tercih edilmiş olmazsa o hareket etmez. Hareketin kendisi ne aklî ne de hissî bir kemâldir. Feleğin kendisi zâtı gereği hareketi gerektirmez. Zira sabit olan, daha önce geçtiği üzere, sabit olmayan bir şeyi gerektirmez. Feleğin nefsinin talep ettiği şey tikel değildir. Aksi halde ona erişsin veya erişmesin hareketi biterdi. Dolayısıyla onun talep ettiği şey tikel fertleri yenilenen tümel bir şeydir. Nitekim onun tümel bir iradeye sahip olduğu açığa çıkmıştı. Şayet tümel irade olmasaydı bu fasıllardan önce takrir ettiğimiz şeye göre, tikel hareketleri doğuran tikel iradelerin yenilenmesi gerekmezdi.

أما ترى آثار القدماء وهيبته^١ في النفوس واطلاعهم على عجائب الأشياء - من الطلسمات ولطائف طرائق السلوك وآثار النفوس وغيرها - بقوة سلوكهم؛ وضعف هؤلاء وعجزهم والصغار الذي عليهم واشتغالهم بملاذ الدنيا؛ ومتى يصفوا الفكرة لمحب الدنيا؛ ومتى يستأهل للعلوم المخفية وهدايا الملكوت وهو في ظلمات شواغل الدنيا حيران؟ فهؤلاء طردهم الله من بابه. ولا تظنن أنه يصل إلى المحل الأعلى إنسان وليس له ملكة شروق الأنوار^٢ العلوية. وما وراء هؤلاء إن كانوا خياراً فمن المتوسطين، وإلا فمن الأشقياء. ولولا جسارة^٣ الرجل المذكور وشدة إقدامه في حق الباري على مثل هذه الأشياء وفي أمهات المسائل على خلاف البرهان ومذهب التوحيد للخاصة والعامة ما قدحنا فيه هذا القدح، فإن المباحث بعد أن كان بشرياً ليس بعجب^٤ منه الخطأ، وأما رفض الحق الصريح بالوسواس^٥ فلا يُعذر عليه.

فصل: [في تحريك الأفلاك وفي أحوال نفوسها]

ولنرجع إلى ما كنّا فيه. قد سبق^٦ الكلام في أن المتحرك بحركة وضعيّة ليست حركته طبيعيّة، وتبين أن حركة السماء إراديّة. ولا بدّ للمتحرّك الإرادي من مقصد، فإنّه إن لم يترجّح عنده الحركة لا يتحرّك. والحركة نفسها ليست من الكمالات الحسيّة والعقليّة، وليست نفس الفلك تقتضي الحركة لذاتها فإنّ الثابت لا يقتضي الغير الثابت على ما سبق. وليس مطلوبها أمراً^٧ جزئياً وإلا لوقفت سواء نالت أو قنطت فمطلوبها أمر كليّ متجدّد الأشخاص الجزئية. وقد تبين أن لها إرادة كليّة، ولولا الإرادة الكليّة ما وجب تجدد الإرادات الجزئية التي تنبعث منها الحركات الجزئية على ما قرّناه قبل هذه الفصول.

١: هيبته.

٢: الأنواع.

٣: ر: الخسارة.

٤: ط: في.

٥: خ، ر: في.

٦: د: تعجب.

٧: خ، ر: بالوسواس.

٨: ل: فيه وسبق.

٩: د: أموراً.

Onlar tümel iradeye sahip olduklarında onların tümel idraklerinin olması gerektiği gibi, onların nâtık nefislere sahip olması da gerekir. Öğrendiğin üzere tümel idrak ancak maddeden soyut bir şey hakkında mümkündür. Bunu öğrendiğinde bil ki, felek nefsinin talebi ne şehvî ne de gazabî bir şeydir. O büyümediği halde böyle bir şey nasıl olsun ki? Zira büyüme için parçalama, doğrusal hareket ve beslenme gerekli olduğu gibi, böyle bir şeyin cevherinin dönüşümü ve bozulmayı kabul etmesi gerekir. Kendisine bir şeyin bitişmesi mümkün olan her şeyin kendisinden bir şeyin ayrılması da mümkündür. Kendisinde artmanın mümkün olduğu her şeyde eksilmenin olması da mümkündür. Yine, öğrendiğin üzere her oluşan bozulur. Oysa felek nefisleri için beslenme, büyüme, bitişme ve ayrılma söz konusu olmadığından, onların talepleri şehvânî olmaz. Onlar birbirini sıkıştırmadığından, bitişlikleri ayrılmadığından, sûretleri de bozulmadığından onların gazap ve korkusu da yoktur. Onların maksatları şehvânî ve gazabî olmadığından, maksatlarının aklî olduğu açığa çıkmış olur.

Burada zikredilen şeylerden biri de şudur: Felek nefsinin maksadı, aşağının onu övmesi ve hamdetmesi değildir. Zira bu, devamlılığı zorunlu olmayan ve kemâl zannedilen bir şeydir; devamlılığı zorunlu bir şey, bunun üzerine bina edilmez. Bu, sezginin verdiği şu hükme yakındır. Feleğin maksadı şayet aşağısı için hareket etmek olsaydı faziletler, ilerleyen zaman içinde kaybolmaz [bilakis artardı]. Feleklerin faziletini inkâr edene, ulvî şeyleri bilmeyene, feleklerin mertebelerini inkâr ettiği için Allah'a inanamayana ve felekleri cansız olarak görene bir damla su bile verilmezdi. İlahi siyasetin dışında cereyan eden şeylerin çoğu gerçekleşmezdi. Hem nasıl gerçekleşsin ki? [Bilakis] felek nefislerinin tasavvurlarının ve evla/uygun olarak gördükleri şeyin gerçekleşmesi zorunludur. Âlemdeki nizam ancak bir kadının oğluna veya gök cisimlerine ibadetle tamamlanıyor değil ki, bir kimse kalkıp "Tümel nizam bu bozuk inançlara dayanıyor." desin! Tam tersine doğrusu şudur: Feleklerin hareketleri, her ne kadar onların nefisleri hareketlerinin sonuçlarından habersiz olmasalar da ne [aşağıdaki] bir şeye dönük olan ne de maksadı aşağıdaki birinin halini gözetmeyi hedefleyen şuurlu bir varlığın hareketlerinin sonuçlarıdır.

وإذا كان لها إرادة كليّة، فيجب أن يكون لها إدراك كليّ ويجب أن يكون لها نفوس ناطقة؛ فإنّ الإدراك الكليّ كما علمت لا يصحّ إلّا على أمر مجرد عن المادّة. وإذا علمت هذا فاعلم أنّ مطلوبها ليس أمرًا شهوائيًا ولا غضبيًا، كيف وهي لا تنمو.^١ فإنّ النمو لا بدّ له من خرق^٢ وحركة مستقيمة وتغذي^٣، ولا بدّ وأن يكون جوهر الشيء قابلاً للاستحالة والفساد، وكلّ ما يمكن اتّصال شيء به يصحّ انفصال شيء عنه، وكلّ ما يصحّ الزيادة فيه يصحّ النقصان عنه. وقد علمت أيضًا أنّ كلّ كائن فاسد، وإذ لا تغذّي لها ولا نموّ لها ولا اتّصال بها^٤ ولا انفصال عنها فليس مطلّبتها أمرًا شهوائيًا؛ وإذ لا مزاحم لها وتفرّق^٥ لاتّصالها ولا فساد لصورها فلا غضب لها ولا خوف^٦، وإذ ليس غرضها شهوائيًا ولا غضبيًا^٧ فيتعيّن^٩ أن يكون عقليًا.

ومما يذكر هاهنا أنّه ليس غرضها ثناء السافل وحمده، فإنّه كمال مظنون غير واجب الدوام، فلا يُبتنى عليه أمر واجب الدوام. ومن قريب ما يحكم به الحدس أنّه لو كان غرضها السافل ما كانت الفضائل مندرسة في الأزمنة المتطاولة، ولَمَّا سَقَتْ^{١١} المُنَكِّرَ لفضائلها الجاهل بالأمور العالّية الكافر بالله لجحود مراتبها المُشَبَّت للجماديّة عليها^{١١} قطرة ماء، ولَمَّا جرى أكثر ما يجري من الأمور الخارجة عن السياسات الإلهيّة، كيف وتصوراتها وما ترى هي^{١٢} الأولى يجب^{١٣} وقوعه؟ وليس أنّ النظام لا يتمّ في العالم إلّا بعبادة ابن امرأة أو مدّرات^{١٤} ليقول قائل «إنّ النظام الكليّ كان موقوفًا على هذه الاعتقادات الفاسدة»، بل الحقّ أنّ هذه لوازم حركات لمن ليس له التفات إليها وقصد إلى رعاية أحوالها وإن كانت^{١٥} لا تغيب عن شعور^{١٦} لوازم حركاته.

٩ خ، ر: فتعين.
١٠ ل: سبقت.
١١ خ، ر: لجماديتها.
١٢ ل: يرى هو.
١٣ د: تحت، ل: بخير.
١٤ ل: مدارات.
١٥ د، ط، ل: كان.
١٦ ل: شعوره.

١ د، ل: تنموا.
٢ خ: حرف.
٣ ل: وتغذ.
٤ ل: الشيء.
٥ ل: لها.
٦ د، ط: ولا تفرق.
٧ ل: خرق.
٨ خ، ر، ل: شهواني ولا غضبي.

Meşhur delillerden biri de şudur: Şayet feleğin hareketi aşağıdakiler için olsaydı felek, malulüyle kemâle ermiş olurdu. Oysa illetin, malulü ile kemâle ermesi ve bir şeyin, kuvveden fiile çıkardığı şey sebebiyle kemâlinin kuvveden fiile çıkması imkânsızdır. Söylediğimiz bu şey, kendini tedavi eden tabip örneği ile geçersiz kılınmaz. Zira tedavi eden nefsidir, tedaviyi alan da bedenidir. Dahası sağlığı veren, bu ikisinde daha üstün olan bir ilkedir, yani ayrık varlıktır.

Burada zikredilen şeylerden biri de şudur: Feleğin hareketleri aşağıdaki bir şey için olmadığında ve yine, bir şekilde bir kereliğine yöneldiği bir şey için de olmadığında, onun hareketi maşuka/sevgiliye benzemesi için olur. Onlar demişlerdir ki, tüm feleklerin maşuku aynı değildir. Birisi diğerinin maşuku olmadığı gibi, nefisler ve cisimler de onların maşuku değildir. Zira tüm bu takdirlere göre onların hareketlerinin benzer olması gerekir. Oysa bu hareketler özellikle hızlılık ve yavaşlıkta birbirine benzemez. Her ne kadar birbirine yakın zamanda mesafe kat etmiş olsa da Güneş ve Venüs'ün hareketinin, hızlılık ve yavaşlıkta eşit olduğu vehmedilmez. Zira güneş feleği, Venüs feleğinden daha büyüktür. Dolayısıyla Güneş feleğinin hareketinin daha hızlı olması gerekir ki, onun hareketi Venüs feleğinin hareketinin tamamlanmasına yakın bir zamanda tamamlansın! Zayıf akıllı bazı kimselerin vehmettiği “Feleklerin tüm hareketleri, hızda birbirine eşittir. Kat ettikleri mesafenin farklılığı büyüklük ve küçüklükten ileri gelir.” şeklindeki söz doğru değildir. Zira böyle olsaydı en yüksek felek, devrini tüm devirlerden daha yavaş tamamlardı. Oysa durum böyle değildir. Bilakis onun hareketi, tümünün hareketinden daha hızlıdır. Zira onun talebi, aşağısı değildir. Biri diğerinin maşuku olmadığı gibi, nefisler ve cisimler de onun maşuku değildir. Bu durumda onun maşukunun cismanî olmayan ve cisimlerle alakası olmayan bir şey, yani akıl olması gerekir ve bu maşuk, herhangi birinin akli değildir. Aksine her bir felek nefsinin kendisine özgü maşuku/aklı vardır. Onlar feleklerin hareketinin sayıca çok olmasıyla ayrık akılların çokluğuna delil getirmişlerdir.

Onlar demişlerdir ki: Akıllar bilfiil olduğunda ve feleklerdeki şeylerin tümü ancak konum itibarıyla bilfiil olduğunda, felekler tek bir konum üzere olsalar bile, kendisindeki diğer konumlar kuvve olarak devam ederdi.

ومن الحجج المشهورة: إنّ الفلك لو كان حركته لما تحته كان مستكملاً بمعلوله،^١ ومن الممتنع استكمال العلّة بمعلولها وخروج كمال الشيء من القوة إلى الفعل بما خرج به من القوة إلى الفعل.^٢ ولا يفسخ هذا بالطبيب الذي يعالج نفسه، فإنّ المعالج نفسه والمتعالج بدنه، ثمّ إنّ واهب الصحة مبدأ أشرف منهما وهو المفارق.

ومما يذكر هاهنا أنّه إذا لم يكن حركاتها لأمر سفلي وليس لأمر يناله دفعة كيف كان فهو لتشبهه بمعشوق. قالوا: وليس معشوق جميع الأفلاك واحداً، ولا بعضها معشوق للبعض لا النفوس ولا الأجسام، فإنّ على جميع هذه التقديرات كان يلزم أن يكون حركاتها متشابهة، وليست بمتشابهة سيّما في السرعة والبطؤ. ولا يتوهم أنّ حركة الشمس والزهرة وإن كان قطعهما في زمان متقارب متساويان^٣ في السرعة والبطؤ، فإنّ فلك الشمس أكبر من فلك الزهرة بكثير، فيجب أن يكون حركة فلك الشمس أسرع بكثير حتّى يتمّ حركته في زمان قريب من إتمام حركة فلك الزهرة. ولا يصحّ ما يتوهم بعض الضعفاء: إنّ حركات الأفلاك كلّها متساوية في السرعة واختلاف القطع إنّما هو للكبر والصغر، فإنّه لو كان كذا كان يجب أن يكون الفلك الأعلى يتمّ دورته أبطأ من دورات الكلّ، وليس كذا بل حركته أسرع حركات الجميع. وإذا لم يكن مطلبها السافل وليس بعضها معشوقاً للبعض^٤ لا النفوس ولا الأجسام، فيجب أن يكون معشوقها أمراً غير جسماني وغير ذي علاقة مع الأجسام وهو العقل؛ وليس عقل واحد، بل لكلّ واحد معشوق يخصّه.^٥ فاستدلّوا^٦ بتعدد حركاتها على كثرة من العقول المفارقة.

قالوا: ولما كانت العقول بالفعل والأفلاك جميع الأشياء^٧ فيها بالفعل إلاّ الوضع، ولو بقيت على وضع واحد لدامت قوّة باقي الأوضاع فيها.

٧ د: ط: والأجسام.

٨ د: بحصة.

٩ خ: واستدلّوا.

١٠ ل: يتعدد.

١١ ل: جميع ما.

١ ل: بمعلولة.

٢ خ - بما خرج به من القوة إلى الفعل.

٣ د: ط: متساويين؛ ل: متساويان.

٤ د: ل: دورية.

٥ ل: وإذا.

٦ ل: معشوق البعض.

Oysa konumların eş zamanlı olarak toplanması mümkün değildir. Konumlar, konumları bakımından şahsının bekası imkânsız olan, türü koruyan ve peş peşe olabilen şeyler sebebiyle somut bir fertle fiile çıkar. Bunu da aşağıdaki menfaatini hedefleme itibariyle değil, yüce olana benzemesi itibariyle devamlı olan hayır sızıntıları izler.

Onlar demişlerdir ki: Durum “Benzemeye çalışılan şey, aynıdır. Hareketler ise feleklerin talepleri ile aşağıdaki menfaatini cemedecek şekilde aşağıdaki menfaatten dolayı farklılaşır. Çünkü hareketlerin feleklere nispet cihetleri eşittir.” şeklinde dedikleri gibi de değildir. Çünkü feleklerin hareket cihetiyle aşağıdaki talep etmesi mümkün olsaydı hareketin aslıyla da talep etmek mümkün olurdu. Zira feleklere hareketlerden kaynaklanan yorgunluk ve kötü mizaç ilişmez. Yine birisi kalkıp da “Feleklerin hareketleri ve sükûnları eşit olduğu için onlar aşağıdaki için hareket etmeyi seçerlerdi.” diyebilirdi. Durum şöyle vehmedildiği gibi de değildir: “Maşuk tektir, felek hareketlerinin farklılığı ise tabiatlarının muvafakata uygun olmaması sebebiyledir.” Zira küresel cismin konumları tabiatlarının birbirine uyması itibariyle biri diğerinden evla olmayıp, birbirine denktir. Ne var ki şunu bilmen gerekir: Feleklerin türlerinin farklı oluşunda, hareketlerin farklılığının maşukların farklılığından ileri geldiği kabul edildiği halde “Onların hareketleri, tabiatları birbirinden farklı olduğu için farklıdır.” şeklinde delil olarak getirilen şey, geçerli değildir. Maksatlar farklı olduğunda ve hareketler ancak bu farklı maksatlar sebebiyle olduğunda bundan, türün farklı olması gerekmez. Zira tek bir türün maksatlarının farklı olması mümkündür. Ne var ki, ileride zikredeceğimiz başka bir tutuma dönülebilir.

Onlar demişlerdir ki: “Her bir felek nefsinin kendisine özgü maşuku olduğu gibi, tümünün ortak maşuku da vardır. Dolayısıyla hareketler, ortak maşukları sebebiyle dairesellikte ortaktır. Maşukların farklılığı sebebiyle dairesel hareketlerin cihetleri ve halleri farklı olur.” İşte bu, onların benimsedikleri görüşlerdir.

وكان غير^١ ممكن الجمع بين الأوضاع معاً، فأخرجت إلى الفعل بما يمكن من التعاقب المستحفظ لنوع ما يستحيل بقاء شخصه من الأوضاع بشخص^٢ منتشر، وتبع ذلك^٣ رشح الخير الدائم من حيث هو يشبه^٤ بالعالى لا من حيث هو قصد إلى نفع السافل.

قالوا: وليس كما يقال إن المتشبه به واحد والحركات إنما اختلفت لنفع السافل جمعاً بين مطلوبها وبين نفع السافل لاستواء الجهات بالنسبة إليها، فإنها لو جاز أن تطلب بجهة الحركة نفع السافل جاز أن يُطلب بأصل الحركة، فإنها لا يلحقها التعب^٥ وسوء المزاج من الحركة. وكان لقائل أن يقول: لما استوى حركتها وسكونها اختارت الحركة لأجل السافل. وليس كما يئوهم أيضاً أن المعشوق واحد واختلاف الحركات إنما هو لعدم مطاوعة طبائعها للموافقة، فإن الجرم الكري^٦ أوضاعه متساوية ليس بعضها أولى بمطاوعة الطبيعة من بعض، إلا أنه^٧ يجب أن تعلم أن الذي يحتج في اختلاف أنواع الأفلاك بأنها ما اختلفت حركاتها إلا لأنها مختلفة الطبائع - وهو قد اعترف بأن اختلاف الحركات إنما هو لاختلاف المعشوقات - فلا يتمشى له ذلك الاحتجاج. فإنه إذا كانت الأغراض مختلفة والحركات إنما هي لتلك الأغراض المختلفة لا يلزم منه اختلاف النوع، فإن النوع الواحد يجوز أن يختلف أغراضه، إلا أن يرجع إلى مسلك آخر سنذكره.

قالوا: وكما أن لكل واحد معشوقاً^٨ يخصه فلجميع معشوق مشترك، فاشتركت الحركات في دوريتها للمعشوق المشترك، واختلفت جهات الحركات الدورية وأحوالها لاختلاف المعشوقات، هذا ما يقولون.^٩

١ خ: ر: فيها وغير.

٢ ل: لشخص.

٣ خ: ونفع كذلك؛ ر: وتبع لذلك.

٤ خ: نسبة.

٥ د: البعث.

٦ خ: الكلي.

٧ ل - آه.

٨ ل: معشوق.

٩ ل: يقوله.

Sana gelince, eğer yorulmadan ve kutsî olana yaklaştıran şeylere devam etmeden ilahî bir âlim olmak istiyorsan, kendin için imkânsız veya ona benzeyen bir şeyi istemiş olursun. İnsanlar boş şeylerin talebinde çok çaba sarf ediyorlar. Yine, çeşitli milletlerin din adamları ve zahitler yüksek bir gaye için değil aksine düşük şeyleri talep için bazen zor işleri yapıyorlar ve alıstıkları şeyleri bırakıyorlar. Hikmet talep eden birinin çalışmaması ve buna ulaştıran yolları talep etmemesi çok kötüdür. Eğer talep eder ve çalışırsan çok uzun bir zaman geçmeden nuranî parıltılar sana gelecektir. Sabit ilahî sekinete, mürşidin de varsa daha üstüne yükseleceksin. Tâmis/mahvolma melekesine yükselemesen de burûk/parıltı melekesine ulaşırsın, ondan daha aşağısı yoktur.

Sende parlayan ve haz veren bir nur bulunduğunu bildiğinde şunu da bilmen gerekir: Şehveti, gazabı, hayvanî arzusu olmayan ve komşuluğu değerli olan Hak'tan onları alıkoyan bir şeye sahip olmayan felekler, ruhani hazlara ve parlayan nurlara daha layıktır. Yine bilirsin ki, onların hareketleri konumlarını kuvveden fiile çıkarma hususunda mücerret benzeme sebebiyle değildir. Çünkü böyle olsaydı bunların dönüşleri sabit iki kutup üzere devamlı olmazdı. Zira hareketlerin iki kutup üzere sabit olmasına rağmen konumlar, daima bilkuvve olan iki kutbun sabit olması bakımından devam ederler. Üstelik onlar, kutsî parlak nurlara erişirler. Buna bağlı olarak onlardan hareketler doğar. Sonra bu hareketler, başka bir işrâkî hazırlar. Böylelikle işrâkların hareketleri gerektirmesi, hareketlerin de işrâklarını hazırlaması devam eder gider. Tıpkı şöyle denildiği gibi:

Ben kaybolduğumda o açığa çıkar,
O açığa çıktığında ben kaybolurum.

Bazen sende bedenini harekete geçiren bir coşkuya rastlanır. Zira beden nefsin hallerinden etkilendiği gibi, nefis de bedeninin hallerinden etkilenir. Bildiğin üzere parıltılar nefse varit olur ve bedeninin içinde harekete hatta bedende rahatsızlığa yol açar. Feleklerin hareketlerinin, en yüksek ufuktan gelen nurlardan kaynaklanmasına şaşırma! Sen yüksek makama yükseldiğinde

وَأَمَّا أَنْتَ إِنْ أَرَدْتَ أَنْ تَكُونَ عَالِمًا إِلَهِيًّا مِنْ دُونِ أَنْ تَتَعَبَ وَتَدَاوِمَ^٩ عَلَى الْأُمُورِ الْمُقَرَّبَةِ إِلَى الْقُدُسِ فَقَدْ حَدَّثَتْ^{١٠} نَفْسَكَ بِالْمَمْتَنَعِ أَوْ شَبِيهِ الْمَمْتَنَعِ. وَالنَّاسُ يَجْتَهِدُونَ فِي طَلَبِ بَاطِلٍ غَايَةِ الْجَهْدِ، وَأَيْضًا رَهَائِينَ^{١١} الْأُمَمِ وَزُهَّادَهُمْ قَدْ يَرْتَكِبُونَ الْأُمُورَ الشَّاقَّةَ وَتَرِكَ الْمَأْلُوفَاتِ لَا لَغَرَضٍ شَرِيفٍ، بَلْ لِمَطَالَبِ خَسِيسَةٍ. فَقَبِيحٌ بِطَالِبِ^{١٢} الْحِكْمَةِ أَنْ لَا يَجْتَهِدَ وَلَا يَطْلُبُ الطَّرِيقَ الْمَوْصِلَةَ. فَإِنْ طَلَبْتَ وَاجْتَهِدْتَ لَا تَلْبِثَ زَمَانًا طَوِيلًا إِلَّا وَيَأْتِيكَ الْبَارِقَةُ النُّورَانِيَّةُ^{١٣}، وَسُتَرْتَقِي إِلَى السَّكِينَةِ الْإِلَهِيَّةِ الثَّابِتَةِ فَمَا فَوْقَهَا إِنْ كَانَ لَكَ مُرْشِدٌ، وَإِنْ لَمْ يَتَيَسَّرْ لَكَ الْارْتِقَاءُ إِلَى الْمَلَكَةِ الطَّامِسَةِ فَلَا أَقْلَ مِنْ مَلَكَةِ الْبُرُوقِ.

فَإِذَا عَلِمْتَ أَنَّ فِيكَ نُورًا شَارِقًا لَذِيذًا، فَلَكَ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ الْأَفْلَاقَ الَّتِي لَيْسَ لَهَا شَهْوَةٌ وَلَا غَضَبٌ^{١٤} وَنُزُوعٌ حَيَوَانِي وَشَاغِلٌ عَنِ الْحَقِّ عَزَّ جَارُهُ أَوْلَى بِاللَّذَاتِ الرُّوحَانِيَّةِ وَالْأَنْوَارِ الشَّارِقَةِ، وَتَعْلَمُ أَنَّ حَرَكَاتَهَا لَيْسَتْ بِمَجْرَدِ تَشَبُّهِ^{١٥} فِي إِخْرَاجِ الْأَوْضَاعِ إِلَى الْفِعْلِ مِنَ الْقُوَّةِ، فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَا مَا دَامَ دَوْرَانِهَا عَلَى قَطْبَيْنِ ثَابِتَيْنِ، فَإِنَّهُ يَبْقَى مَعَ ثَبَاتِ حَرَكَاتِهَا^{١٦} عَلَى الْقَطْبَيْنِ أَوْضَاعٌ مِنْ قَبْلِ ثَبَاتِ الْقَطْبَيْنِ بِالْقُوَّةِ أَبَدًا، بَلْ هِيَ تَنَالُ أَنْوَارًا^{١٧} لَامِعَةً قُدْسِيَّةً، فَتَنْبَعِثُ^{١٨} عَنْهَا حَرَكَاتٌ، ثُمَّ تُعَدُّ^{١٩} تِلْكَ الْحَرَكَاتُ لِإِشْرَاقِ آخَرٍ، فَلَا تَزَالُ^{٢٠} الْإِشْرَاقَاتُ مُوجِبَةً لِلْحَرَكَاتِ وَالْحَرَكَاتُ مُعَدَّةً لِلْإِشْرَاقَاتِ كَمَا قِيلَ:

إِذَا تَغَيَّبَتْ بَدَا
وَإِنْ بَدَا غَيَّبَتِ^{٢١}

وَقَدْ يَتَّفَقُ لَكَ طَرَبٌ يَتَحَرَّكُ فِيهِ بَدْنُكَ، فَإِنَّ الْبَدْنَ مُنْفَعِلٌ عَنْ أَحْوَالِ النَّفْسِ وَالنَّفْسُ مُنْفَعِلَةٌ عَنْ أَحْوَالِ الْبَدَنِ. وَتَعْلَمُ أَنَّ الْبَارِقَاتِ تَرْدُ عَلَى النَّفْسِ وَتُؤَدِّي إِلَى حَرَكَةٍ فِي دَاخِلِ الْبَدَنِ، بَلْ قَدْ تُؤَدِّي إِلَى انْزِعَاجٍ فِي الْبَدَنِ. فَلَا تَتَعَجَّبْ مِنْ انْبِعَاطِ حَرَكَاتِ الْأَفْلَاقِ عَنْ أَنْوَارِ تَأْتِيهَا مِنَ الْأَفْقِ الْأَعْلَى. وَأَنْتَ إِذَا ارْتَقَيْتَ إِلَى مَقَامِ أَرْفَعِ

- | | | | |
|----|---------------|---|---------------------|
| ٩ | ل - لو. | ١ | خ: ر: إذا. |
| ١٠ | ر: حركتها. | ٢ | د: ط: تبعث ويدوام. |
| ١١ | ل: الأنوار. | ٣ | د: جذبت. |
| ١٢ | د: فتنبت. | ٤ | د: رهايين. |
| ١٣ | خ: بعد. | ٥ | خ: لطالب؛ د: يطالب. |
| ١٤ | د، ط، ل: زال. | ٦ | د: النورية. |
| ١٥ | ل: غيبتني. | ٧ | د، ط، ل: شهوة وغضب. |
| | | ٨ | خ: نسبة. |

onlara ve onların üzerindeki nurlara ittisal eder ve birçok habere muttali olursun. Yolların ve sırlarının gizli hakikatlerine muttali bir mürşidin olduğunda, ruhani gözlemle hakikatlerin çoğunu idrak edersin. Eğer bunu yapmazsan hikmet işinde arzı dolaşan kör gibi veya cömert olmada zayıf biri gibi olursun.

Fasıl: [Felekleri Yetkinleştiren Aklî Cevherdir]

Onlar feleklerin kuvvetlerinin etki bakımından sonlu, hareketlerinin ise sonsuz olduğuna dair delili zikrettiklerinde demişlerdir ki, felekleri yetkinleştiren şeyin aklî bir cevher olması gerekir. Cisimler ve kuvvelerinin, aracılık yoluyla değil ilke oluş yoluyla sonsuz fiillerin olması imkânsızdır. Oysa cisimler hakkında sonsuz edilgi imkânsız değildir. Tabîî şeylerde kuvvelerin sonlu olduğuna dair zikrettikleri burhanı biz daha önce belirtmiştik, sen de bunun hallerini öğrenmiştin.

Fasıl: [Cisim Cismin İlleti Olmaz]

Varlığın tertibine başlamadan önce öğrenmen gereken şeylerden biri de cismin, başka bir cisme varlık vermediğidir. Onlar buna dair delilleri kitaplarda zikrederler. Bu delillerden biri de şudur: Kuşatıcı cismin, kuşatılan cisme illet olması doğru değildir. Zira o, kuşatılan cismin illeti olsaydı kuşatıcı cismin zorunlu oluşu, kuşatılan cismin imkânı ile birlikte olurdu. Çünkü kuşatılan cismin zorunlu oluşu, kuşatıcı cismin zorunlu olmasından sonradır. Bu durumda da kuşatılan cismin imkânı, olmayış imkânı ile birlikte bulunur. Dolayısıyla olmayış imkânı boşluk imkânına bitişirdi. Oysa boşluğun zâtı gereği imkânsız olduğu söylenmişti.

Araştırma ve Derinleştirme:

Bu gibi delillerin haline ilişkin söz, bu kitabın çeşitli yerlerinde geçmişti. Burada başka bir yönü zikredeceğiz. Biz diyoruz ki, bu delil şayet doğru olsaydı bir kimse şöyle diyebilirdi: Kuşatılan cismin varlığı, şimdi mümkündür. Zira varlık ve devam, bir şeyi imkânın dışına çıkarmaz. Varlığı mümkün olan her şeyin, yokluğu da mümkündür. Eğer yokluk imkânı, fiile çıkmıyorsa bu, bir mâniden dolayıdır, her ne kadar kuşatan cismin bekasıyla birlikte kuşatılan cismin yokluk imkânı, boşluğun imkânı olsa da. Oysa boşluğun zâtı gereği imkânsız olduğu söylenmişti.

فَسَتَّصِلُ بها وما فوقها وتطلّع على كثير من الأنباء، وتدرك أكثر الحقائق بالرصد الروحاني إذا كان لك مُرشد مُطلّع^١ على حقائق^٢ خفيات الطرائق والأسرار، وإن لم تفعل فأنت في الحكمة كالأكمه في سياحة الأرض أو الزمن في أن يكون فيجاً.

فصل: [في أن الممدّ للأفلاك هو جوهر عقلي]

وإذا^٣ ذكروا الحجّة على أن الأفلاك قواها متناهية الأثر وحركاتها غير متناهية، قالوا: يجب أن يكون الممدّ لها جوهرًا عقليًا. والممتنع على الأجسام وقواها الفعل الغير المتناهي على سبيل المبدئية لا على سبيل الوساطة^٤، وليس بممتنع على الأجسام الانفعال الغير المتناهي. وقد ذكرنا ما ذكروا من البرهان على تناهي القوى في الطبيعيات، وعرفت أحوال ذلك.

فصل: [في أن الجسم لا يكون علّة للجسم]

ومما يجب عليك أن تعلمه قبل الشروع في ترتيب الوجود أن الجسم لا يفيد وجودَ جسم آخر، ويذكرون في الكتب حججًا: منها أن الجسم الحاوي لا يصحّ أن يكون علّة للمحوي^٥، فإنه لو كان علّة للمحوي^٦، فكان^٧ مع وجوب الحاوي إمكان المحوي لأن وجوب المحوي^٨ بعد وجوبه فكان^٩ مع إمكان المحوي إمكان لا كونه، ويقارن إمكان لا كونه إمكان الخلاء، وقيل إن الخلاء ممتنع لذاته.

بحث وتحصيل:

وقد سبق القول في حال أمثال هذه الحجّة في مواضع متعدّدة من هذا الكتاب، ونذكر هاهنا وجهًا آخر، فنقول: إن صحّت هذه الحجّة فكان لقائل أن يقول: المحوي ممكن الوجود الآن إذ الوجود والدوام لا يخرج الشيء عن الإمكان، وكلّ ممكن الوجود ممكن العدم، وإن لم يخرج إمكان العدم إلى الفعل فلمانع، ومع إمكان عدم المحوي مع بقاء الحاوي إمكان الخلاء، وقد قيل إن الخلاء ممتنع لذاته.

٦ ل: للمجري.
٧ ل: للمجري.
٨ خ، ر: وكان.
٩ ل - لأن وجوب المحوي.
١٠ خ، ر: وكان.

١ خ: تطلّع.
٢ د، ط، ل - حقائق.
٣ خ، ر: فإذا.
٤ ل: الوسائط.
٥ خ: يمتنع.

Eğer “Boşluk gerekmesin diye, kuşatıcı cisim var olduğu halde kuşatılan cismin olmaması imkânsızdır.” denirse buna cevaben denir ki: “İmkân zâtından dolayı kâimdir, olmayış imkânı oluş imkânıyla birlikte. Boşluk, kuşatılan cismin olmama imkânından dolayı, onun imkânına bitişir. Kuşatılan cismin olmama imkânı halden hale değişmez. Burada mazeret olarak ileri sürülen her şey, illet kuşatıcı cisim olduğu vakit bir şeyde mazeret olarak ileri sürülür. Kuşatıcı cisim burada kuşatılan cismin olmama imkânına engel olursa, orada imkâna hiçbir şekilde mâninin olmaması durumu da aynı şekildedir. Eğer kuşatan cisim, imkânı engellemez fakat onun yokluğunun gerçekleşmesini engellerse, bu durumda onun, kuşatıcı cismin illet olduğu vakitte bir şeyde olduğu söylenir. Boşluğu kabul edenlerin zikri geçen delilini tahlilimizden hareketle, bunun aleyhinde daha önce bilinen şöyle bir söz vardır: Cismin mekânından ayrılması esnasında havanın hareketi, bu cismin hareketi sebebiyle zorunlu olur. Bu cismin hareketi, zaruri olarak önce gelir. Dolayısıyla da cismin hareketinin zorunluluğu ile havanın hareketinin imkânı bulunur. Zira havanın hareketinin zorunlu olması, cismin hareketinin zorunlu olmasından sonradır. Havanın hareketinin imkânı ile birlikte olmama imkânı bulunur ve boşluk imkânı gerekli olur.

Onlardan birinin “Cismin diğer bir cismin illeti olması mümkün değildir.” önermesi hakkında getirdiği delil de şudur: Cisim ancak maddesi aracılığı ile fiilini yapar. Nefis ve sûret de ancak madde vasıtasıyla etkiler. Oysa madde yokluktur. Dolayısıyla maddenin vasıta olması imkânsızdır.

Araştırma ve Soruşturma:

Bu [“Madde yokluktur.” sözü] doğru değildir. Zira onun “Madde yokluktur.” önermesi, daha önce işaret ettiğimiz üzere, bozuk bir sözdür. Madde için ademî/yokluğa dönük denilmesi olasıdır. Maddenin ademî olmasının manası, cevherinin yokluk mefhumuna dahil olması değildir. Zira yokluk, şeyin cevherlik mefhumuna dahil değildir. Aksine maddenin ademî oluşu, maddenin varlığını kabul eden, yani “Madde cismin bir parçasıdır ve ancak sûretle bilfiil olur.” kaidesine göre alınabilir.

فإن قيل: مع وجود الحاوي يستحيل لا كون المحوي لئلا يلزم الخلاء، فيقال: الإمكان قائم من ذاته وإمكان اللاكون مع إمكان الكون، والخلاء إنما هو^١ مقارنة إمكانه لإمكان لا كون المحوي، وليس إمكان لا كون المحوي يختلف^٢ بحال دون حال، فكل ما يعتذر به هاهنا يعتذر به في ما إذا كان العلة هو الحاوي. فإن كان الحاوي يمنع هاهنا إمكان لا كون المحوي، فكذلك هنالك^٣ على أن الإمكان لا مانع عنه أصلاً. وإن لم يمنع الإمكان ولكن يمنع وقوع العدم له، فكذلك^٤ يقال في ما إذا كان الحاوي علة، وعليه كلام يُعلم ممّا سبق ممّا حللنا به الحجّة المذكورة لأصحاب الخلاء: من أن حركة الهواء عند مفارقة جسم مكانه إنما وجب بسبب حركة ذلك الجسم، وحركة ذلك الجسم تتقدّم ضرورة، فيكون مع وجوبها إمكان حركة الهواء لأن وجوبه بعد وجوبه. ومع إمكان حركة الهواء^٥ إمكان لا كونها، ويلزم إمكان الخلاء.

وممّا احتجّ به بعضهم في أن الجسم لا يجوز أن يكون علة للجسم: إن الجسم لا يفعل إلا بواسطة^٦ مادّته، والنفس والصور أيضاً لا تؤثر إلا بتوسط الهيولى والهيولى عدم، فيستحيل أن تكون واسطة.

بحث وتعقب:

وهذا ليس بصحيح، فإنّ قوله: «الهيولى عدم» كلام فاسد قد أشرنا إليه فيما سبق؛ عسى أن يقال: «عدمية»، وليس معنى كونها عدمية أن جوهرها يدخل في مفهومه العدم فإنّ العدم لا يدخل في مفهوم جوهرية شيء، بل ربّما يؤخذ كونها عدمية على قاعدة من يرى وجودها وهي جزء للجسم أنّها لا تصير بالفعل إلا بالصور.

١ - ل - هو.

٢ - خ، ر: يخل.

٣ - خ: بينا لك.

٤ - خ: فلذلك.

٥ - خ: للهواء.

٦ - خ، ر: بواسطة.

Sadece başkasıyla bilfiil mevcut olan her şey, ademî değildir. Zira onun başka bir şeye vasıta olması doğru değildir. Bu delillendirmenin özeti [aslında] şudur: Madde vasıta olmaya uygun değildir. Zira o ancak sûretlerle bilfiil olur.

Biri de diyebilir ki “Ben, madde sûretlerden hâli olduğunda değil sûretlerle beraber iken onu fâil olarak farz ediyorum. Dahası, sizin ‘Maddenin fiilde vasıta olması gerekir’ sözünüz, sizin vasıta [teriminin] manasını tayin etmenizi gerektirir. Bazen yakın fâile vasıta denildiği gibi, aletlere de vasıta denir. Size muhalif olan biri şunu diyerek bunu kabul etmez: Maddenin, sûret olmaksızın fiile çıkışı tasavvur edilmediğinde bu, onun yakın fâil olmasını veya bir şeyin hâsıl kılınmasına yarayan bir alet olmasını zorunlu kılar. Dahası, sûretin konumunun taayyün etmesi ve sûretin özelleşmesi için maddeye ihtiyaç duyulabilir. Oysa madde, cismi ister var etsin ister etmesin, sûretle hâsıldır. Sûret için madde sebebiyle bir hüviyet, şahsileşme ve konum taayyün ettiğinde sûret, maddenin yakın fâili olmak sûretiyle değil madde vasıtasıyla kendisi için hâsıl olan konumunun ve şahsileşmesinin fâili olur. Dahası imkân ademî olduğu halde akıl imkân vasıtasıyla bir şeyi yapıyor değil midir?”

Bunu söyleyen kimse ve bu kimsenin yöntemini makbul gören bir grup, bunun açıklama keyfiyetini bilmeden ileri gelen kadîm filozofların yöntemini almak istemiş ve özetle şunu demişlerdir: Bilkuvve olan şey asla varlık vermez. Şayet varlık verseydi kuvve olan yokluk bir şeyi kuvveden fiile geçirmenin şartına sahip olur, bu durumda da yokluk illetin bir cüzü olurdu. Oysa bu imkânsızdır. Onlar demişlerdir ki, varlık vermek ancak tüm yönlerden kuvveden uzak olan kimse, yani Zorunlu Varlık için mümkündür.

Bunu söyleyen kimse bu şerefli meselenin ispatında kendi görüşüyle çelişen en zayıf delile bağlanmıştır. Çünkü sabit gördüğü üzere birden ancak bir şey sâdır olur. Dahası bir şeyin sâdır olmasından sonra Zorunlu Varlığın ikinci bir şeyi meydana getirmiş olduğunu varsayalım. Bu kaideye göre, bu ilk malulün aracı olması gerektiği gibi, zikredildiği üzere, onun imkânı hususunda da bir katkısının olması gerekir. İmkânın aracı olmasından kurtaracak olan şey nerededir?

وليس كل ما لا يصير بالفعل موجوداً إلا بغيره عديمياً^{١١} بحيث أنه لا يصح أن يكون واسطة لأمر. فيكون حاصل هذا الاحتجاج أن الهولي لا تصلح^{١٢} أن تكون واسطة لأنها لا تصير بالفعل إلا بالصور.

فيقول القائل: لست^{١٣} أفرضها فاعلةً وهي خالية عن الصور، بل مع الصور. ثم قولكم «إن الهولي يجب أن تكون واسطة في الفعل» لا بد لكم من تعيين معنى الواسطة، فإنه قد يقال للفاعل^{١٤} الأقرب واسطة^{١٥} وللآلات أيضاً واسطة^{١٦}، ولا يسلم الخصم لكم أن الهولي إذا لم يتصور الفعل دونها فذلك يوجب أن تكون هي فاعل قريب أو آلة لتحصيل الشيء، بل عسى أن^{١٧} يحتاج إليها لتعين^{١٨} وضع الصورة أو لتشخصها^{١٩}، وقد حصل بها ذلك سواء أوجدت جسماً أو لم توجد. فإذا تعين بها للصورة هوية وتشخص ووضع، فتكون الصورة^{٢٠} فاعلةً على وضعها وتشخصها الذي^{٢١} حصل لها^{٢٢} بواسطة المادة لا أن^{٢٣} تكون المادة هي الفاعلة القريبة. ثم ليس العقل يفعل شيئاً بواسطة الإمكان والإمكان عديمي؟

وهذا القائل وجماعة ممن استحسنوا طريقته أرادوا أن يأخذوا طريقة أساطين الأقدمين ولم يعلموا كيفية التبيين، فقالوا ما حاصله: إن الذي هو بالقوة لا يفيد وجوداً أصلاً، فإنه لو أفاد وجوداً فيكون للعدم الذي هو القوة اشتراط^{٢٤} في إخراج شيء من القوة إلى الفعل، فيكون العدم جزءاً للعلة^{٢٥}، وهو محال. قالو: فلا يصح إفادة الوجود إلا لمن هو برئ من القوة من جميع الوجوه وهو الواجب وجوده.

وهذا القائل تمسك في إثبات هذا المطلوب الشريف بأضعف الحجج مما يناقض رأيه. فإنه يثبت^{٢٦} أن الواحد لا يصدر عنه^{٢٧} ما ليس بواحد، ثم هب أنه يفعل بعد صدور الواحد شيئاً ثانياً، لا بد من وسطة ذلك المعلول على هذه القاعدة، ولا بد وأن يكون لإمكانه مدخل كما ذكر^{٢٨}، فأين المخلص من وسطة الإمكان؟

١١ خ، ر: ل: الصور.
١٢ ل: التي.
١٣ د - لها.
١٤ خ، ر: لأن.
١٥ ل: اشتراط.
١٦ خ، ر: لعة.
١٧ خ، ر: تبيين.
١٨ د، ط، ل: منه.
١٩ ل: ذكرنا.

١ خ، ر - موجودا.
٢ ل: عديمي.
٣ ل: لا يصح.
٤ د: ليست.
٥ ل: الفاعل.
٦ ل - واسطة.
٧ د، ط، ل - واسطة.
٨ د، ط، ل - أن.
٩ ل: لتعين.
١٠ د، ط، ل: تشخصها.

O kimse “İlk malulün aracılığı olmadan ikinciye meydana getirdi.” diyemez. Zira doğruluğunu kabul ettiği “Bir ancak bir şeyi gerektirir.” kaidesiyle çelişir. Tuhaftır ki, bunu söyleyen kimse bununla bağlantılı bazı yerlerde ileride zikredeceğimiz probleme yöneldiğinde bu kaideden döner ve ayrıklıktan ve benzerlerinden kuvveyi nefyeder.

Onlar cismin başka bir cisme varlık vermeyeceği hususunda şöyle delil getirebilirler: Cisim illet olsaydı illet olan bu cismin maddesi, cismin cisimliğinden önce gelir ve malul olan madde, illet olan maddeyle türde ortak olurdu. Maddelik bu ikisi hakkında teşvik yoluyla değil aksine tevâtü’ yoluyla gerçekleşir. Bu durumda malul olan madde, illetin cisimliğinden önce gelir. Böylece malul, illetten önce gelir. Oysa bu imkânsızdır.

Burada zikredilebilecek delillerden biri de şudur: Cisim illet olsaydı kuşatılan cismin kuşatıcı cisme illet olması doğru olmazdı. Zira bir şeyin kendinden daha büyük ve daha yetkin bir şeyi var etmesi düşünülmeyişi gibi, kuşatıcının da kuşatılanın illeti olduğu düşünülmeyişi. Zira kuşatıcının hüviyeti taayyün etmeden bir şeyin kuşatıcıdan hâsıl olması mümkün değildir. Onun hüviyeti de ancak konumu ve hayyizi ile taayyün eder. Konumu ve hayyizi de altındaki şeyler vasıtasıyla taayyün eder. Böylelikle bir şeyin malulünün o şeyin fâillüğünden önce hâsıl olması gerekir. Oysa bu imkânsızdır.

Sezgisel Başka Bir Delil:

Bu matlubun ispatında hâsıl olan önemli şeylerden biri de şunu bil-mendir: Birçok cisim birçok akli illete muhtaçtır. Semavî cisimlerin hal-lerinden öğrenildiği üzere yukarıdaki cisim, aşağıdakinden cisim olarak daha büyüktür ve yine yukarıdaki, gezegeni itibariyle aşağıdakinden da-ha büyük ve daha üstündür, tıpkı güneşle üzerindeki şeyler arasındaki hal gibi. Zira güneşin üzerindeki felek daha büyüktür. Güneşin kendi kütlesi ise yüksek gezegenlerden daha büyük olup, nurluğu da daha tam-dır. Şayet yukarıdaki felekler, aşağıdakinin illeti olsaydı güneş, altın-da-kilerden cisimce daha büyük, nurluk bakımından daha tam olmazdı.

وليس له أن يقول «يفعل ثانياً لا بواسطة^١ المعلول الأول»، فإنه ينتقض به^٢ القاعدة التي يعترف بصحتها من أن الواحد لا يقتضي غير واحد.^٣ ثم العجب أن هذا القائل إذا توجه عليه إشكال^٤ سنذكره في بعض المواضع التي ستصل إليها يرجع وينفى^٥ القوة عن العقول^٦ المفارقة ونحوها.

وربما احتجوا في أن الجسم لا يفيد وجود جسم آخر بأنه لو كان علّة لتقدّم هيولى ذلك الجسم الذي هو العلّة على جسميته^٨ وهيولى المعلول مشاركة في النوع لهيولى العلّة، ولا يقع الهولوية عليهما بالتشكك^٩ بل بالتواطؤ، فيلزم أن يكون هيولى المعلول متقدّمة على جسميّة العلّة، فيتقدّم المعلول على العلّة، وهو محال.

ومن الحجج التي يتأتى أن تذكر هاهنا أن الجسم لو كان علّة لما صحّ أن يكون المحوي علّة للحاوي، فإنه لا يتصور أن يوجد^{١١} الشيء ما هو أعظم منه وأكمل، ولا يتصور أن يكون الحاوي هو العلّة^{١١} للمحوي، فإنه لا يصحّ حصول شيء منه دون تعيين هويته، ولا يتعين هويته إلا بوضعه وحيزه، ولا يتعين وضعه وحيزه إلا بما تحته، فيجب أن يحصل معلوله أولاً قبل فاعليته^{١٢}، وهو محال.

حجة أخرى حديثة:

هي^{١٣} أن^{١٤} من أهم ما يحصل من إثبات هذا المطلوب أن تعلم أن الأجسام الكثيرة محتاجة إلى علل كثيرة عقلية، وقد علم من أحوال السماويات^{١٥} أن^{١٦} العالي أكبر^{١٧} جسماً من السافل^{١٨}، ومن السافل ما هو أكبر^{١٩} كوكباً وأشرف، كالحال في ما بين الشمس وما فوقها، فإنّ فلك ما فوقها أكبر^{٢٠} وجرم الشمس نفسها أكبر^{٢١} من الكوكب^{٢٢} العالي ونوريته أتم^{٢٣}، فلو كان العالي من الأفلاك علّة للسافل ما صحّ أن تكون الشمس أعظم جرمًا وأتم نوريةً ممّا فوقها،

١٣ خ، ر: هو.
١٤ ل - أن.
١٥ د، ط، ل: السماويات.
١٦ ل: إلى.
١٧ خ: أكثر.
١٨ د، ط، ل - من السافل.
١٩ خ: أكثر.
٢٠ خ: أكثر.
٢١ خ: أكثر.
٢٢ د: الكواكب.
٢٣ د - أتم.

١ خ، ر، ل: لا بواسطة.
٢ ل - به.
٣ خ، ر: الواحد.
٤ د، ط، ل: عليه ما.
٥ د، ط، ل: سيصل.
٦ خ: ويبقى.
٧ د، ط: العقل.
٨ ل: جسمية.
٩ خ: بالتشكل.
١٠ خ: يؤخذ.
١١ د، ط، ل: الحاوي علّة.
١٢ ل: فاعله.

Yine, her ne kadar Satürn'ün feleği, Jüpiter'in feleğinden daha büyük olsa da, Jüpiter'in kütesinin, Satürn'ün kütesinden daha büyük olması mümkün olmazdı. Dolayısıyla felek cisimleri farklı yönlerden birbirine denk olduğunda birbirine illet olmaz. Bu durumda onların illetleri, kütlelerden ve nefislerinden başkadır. Yine, birinin nefsi diğerinin kütesinin ve nefsinin illeti de değildir, tıpkı birbirine illet olmalarının imkânsızlığında zikredildiği gibi. Unsurlu cisimler arasında niteliklerinin baskın gelmesi itibarıyla birinin baskın geldiği ve birinin diğerine dönüştüğü görüldüğünde onların birbirine denk oldukları ve dışarıdan bir illete sahip oldukları bilinir.

Fasıl: [Meşşâîlere ve İsrâkîlere Göre Çokluğun Birden Sudûru]

Zorunlu varlığın bir olduğu ve her yönden bir olanın çokluğa ilke olmasının mümkün olmadığı açıklandığına göre O'nun cismin ilkesi olması doğru değildir. Zira cisim için madde ve sûret gereklidir. Dolayısıyla Zorunlu Varlıktan vasıtasız hâsıl olan şeyin her bakımdan maddeden soyut bir cevher, yani akıl olması gerekir. Dahası ilk malul olan akıldan sadece cismin hâsıl olması da mümkün değildir. Zira bu takdirde varlık cisimde sona erer. Çünkü cisim cismin illeti değildir. Eğer akılların birbirini gerektirme silsilesi sürekli olursa cisimlerin varlığına ulaşılmaz. Dolayısıyla Meşşâîler demişlerdir ki: Akıl illeti sebebiyle zorunlu, kendinde ise mümkündür. Aklın kendi zorunluluğunu akletmesinden başka bir üstün akıl; imkânını akletmesinden de felekî bir cisim hâsıl olur. Bu, ikinci, üçüncü hatta dokuzuncu felekte tamama erinceye kadar devam eder. Dokuzuncu akıl, zorunluluğunu düşünmesi vasıtasıyla onuncu aklın, imkânını düşünmesi vasıtasıyla ay feleğinin varlığını verir. Sonra semavî şeylerin yardımıyla onuncu akıldan unsurların maddesi ve sûretleri hâsıl olur. Onuncu akıldan, zorunluluğunu düşünmesi cihetiyle beşerî nâtık nefisler hâsıl olduğu gibi, imkân cihetiyle de ortak madde hâsıl olur. Onuncu akıldan hâsıl olan şey, semavî cisimlerin hareketlerinin yarımını vasıtasıyla hâsıl olunca ondan pek çok şeyin varlığı mümkün olur.

وما صحَّ أن يكون المشتري جرّمه^١ أكبر^٢ من جرم زُحل، وإن كان زُحل أكبر فَلَكَاً من فلك المشتري. فالأجسام الفلكيّة إذا كانت متكافئةً من وجوه مختلفة فليس بعضها علّةً للبعض، فعللها أمور خارجة عن الأجرام ونفوسها، ولا يكون نفس بعضها علّةً لجسم الآخر^٣ ونفسه لمثل^٤ ما ذكر من امتناع عليّة بعض لبعض. والأجسام^٥ العنصريّة لما وُجد بينها التغالب وانقلاب بعضها إلى البعض بحسب غلبة كيفيّاتها علّم أنها متكافئة ولها علل من خارج.

فصل: [في صدور الكثرة عن الواحد عند المشائين وعند الإشراقيين]

ولما بين أنّ واجب الوجود واحد وأنّ الواحد من جميع الوجوه لا يصحّ أن يكون مبدأً للكثرة، فلا يصحّ أن يكون مبدأً لجسم لأنّ الجسم لا بدّ له من مادّة وصورة^٦، فيجب أن يكون الذي يحصل منه بغير واسطة جوهرًا مجردًا^٧ عن المادّة من جميع الوجوه، وهو العقل. ثمّ العقل الذي هو المعلول الأول لا يجوز أن يحصل منه جسم فحسب، فإنّه يقف الوجود عنده إذ ليس الجسم علّةً للجسم، وإن استمرت السلسلة في اقتضاء واحد لواحد لا ينتهي إلى وجود الأجسام. فقال المشائون: ليس إلّا أنّ العقل له وجوب بعلّته^٨ وإمكان في نفسه، فلتعقّله^٩ لوجوبه يحصل منه شيء أشرف وهو عقل آخر، وبإمكانه^{١٠} جسم فلكي، وهكذا الثاني والثالث حتّى يتمّ تسعة من^{١١} الأفلاك، ويكون العقل التاسع بواسطة تعقّل الوجوب أفاد عقلاً عاشراً، وبواسطة تعقّل الإمكان فلك القمر. ثمّ العقل العاشر بمعاونة السماويّات يحصل منه هيولى العناصر وصورها. فبجهة تعقّل الوجوب تحصل^{١٢} النفوس الناطقة البشريّة، وبجهة الإمكان الهيولى المشتركة. ولما كان ما يحصل منه إنّما يحصل بتوسّط^{١٣} معاونة حركات أجرام^{١٤} سماويّة صحّ وجود كثرة^{١٥} وافرة منه،^{١٦}

١ د، ط، ل: جرمها.
٢ خ: أكثر.
٣ خ، ر: آخر.
٤ ل: بمثل.
٥ خ، ر: فالأجسام.
٦ ل: صور.
٧ ل: جوهر مجرد.
٨ خ: بغلبة.

٩ ل: فلتعقله.
١٠ د: وبإمكان.
١١ خ - من.
١٢ ل: بحصول.
١٣ ل: يتوسط.
١٤ د: أجزاء.
١٥ ل: كثيرة.
١٦ ل - منه.

Daha önce geçtiği üzere, bir olandan, kabul edicilerin istidatlarının farklılığı sebebiyle birçok şeyin sâdır olması mümkündür. Yine, değişmeyen şeyden kendisinin değil aksine kabul edicilerin istidatlarının yenilenmesi sebebiyle yenilenen şeylerin hâsıl olması mümkündür. Akılların değişmesi mümkün değildir. Zira onların cisimlerle bir alakası yoktur. Şayet akıllar değişseydi onların değişmesi Zorunlu Varlığın değişmesine yol açardı. Oysa bu imkânsızdır.

Araştırma ve İşaret:

Aklı âlemin mevcut olmasına gelince, bu hususta araştırması doğru bahsî filozofun da ulvî aklî şahadet sahibinin de söyleyeceği bir söz yoktur. Akılların çok olduğu hakkında da söylenecek söz yoktur. Bu sonuca ulaşan birçok burhanî yöntem vardır. Akılların, sayıca on veya yirmiyle sınırlandırılmasının doğru olmadığı açık bir şeydir. Zira sabit yıldızlar feleğinde, ister farklı türler olarak isterse birbirini ayıran ekleri/lahıkları farklı ortak türler olarak alınsın, binlerce gezegen vardır. Dolayısıyla sayılamayacak kadar çok etkinin olması gerekir. Eğer bunların hakikatleri farklı ise açıktır ki, ne tek bir cihetle ne de çok sayıdaki cihetle gezegenler hâsıl olur. Eğer hakikatleri ortak ise konumları, arazları ve hayyizleri sınırlandıran şeyler gibi temyiz edicilerinde çokluk ve farklılık bulunur ki, bunlar sınırlandırmanın da dışında cihetlerin çoğalmasını gerektirir. Hem nasıl gerektirmesin ki? Onların “Mâhiyete eklenen her şeyin, zamansal bir başlangıcı vardır.” şeklindeki sözleri mutlak olarak geçersiz bir iddiadır. Zira fertler sayıca farklı iken tür bir olduğunda onlar kendilerini ayırtıran eklere sahip olur. Tür farklı olsa da böyledir. Kendisinde tek bir cismin bulunduğu felek basittir. Her gezegenin kendisine ilişkin konumuyla özelleşmesi zâtî olmadığı, yani cisim sebebiyle olmadığı gibi, mâhiyetinden ileri gelen lâzımı sebebiyle de değildir. Aksi halde konumlarının tümü bu gezegenle özelleşirdi. Oysa bu imkânsızdır. O halde bu gezegenlerin illetlerinde çokluğun olması gerekir. Meşşâîlerin ikinci malulde saydıkları üç cihet, bunların tamamının meydana gelmesi için yeterli değildir. Dahası yedi gezegenin her bir feleğinde kuşatıcı olan ve olmayan felekler bulunur.

وقد سبق أنه يجوز أن يصدر من الواحد لاختلاف استعدادات القوابل أشياء كثيرة، ويجوز أن يحصل من غير المتغير أمور متجددة لا لتغيره، بل لتغير استعدادات القوابل.^١ والعقول لا يصح عليها التغير فإنه لا علاقة لها مع الأجسام، فلو تغيرت تأذى^٢ تغيرها^٣ إلى تغير واجب الوجود، وهو محال.

بحث وإشارة:

فأما أن العالم العقلي موجود فلا كلام فيه لمباحث صحيح البحث ولا لصاحب شهادة عقلية^٤ علوية. وأما أن لها كثرة وافرة فليس فيها كلام، وعلى ذلك طرائق من البراهين. وأما أن هذا الحصر الذي ذكر في عشرة وعشرين غير صحيح أمر ظاهر، فإن فلك الثوابت فيه آلاف من الكواكب، إما أن تؤخذ مختلفة الأنواع أو تؤخذ متفقة الأنواع مختلفة^٥ اللواحق المميزة بعضها لبعض، فلا بد من آثار مختلفة كثيرة لا تحصى. فإن كانت مختلفة الحقائق فظاهر أنها لا تحصل بجهة واحدة ولا بجهات^٦ معدودة، وإن كانت^٧ متفقة الحقائق فميزاتها^٨ من الأوضاع والأعراض والمخصصات من الأحياز فيها كثرة واختلاف يستدعي أيضاً كثرة جهات^٩ خارجة عن الحصر، كيف والزم باطل في قولهم مطلقاً «إن كل لاحق بماهية فعن ابتداء زمني» فإنه إذا كان النوع واحداً والأشخاص مختلفة بالعدد فلها لواحق تمتاز به، وكذلك إذا كانت مختلفة. والفلك الذي هي فيه جسم واحد بسيط، فتخصص كل كوكب بموضع^{١٠} منه لاحق به ليس بذاتي أي^{١١} لذلك الجسم وليس بلازم له لماهيته، وإلا كان تخصص جميع مواضعه بذلك الكوكب، وهو محال. فإذا لا بد من كثرة في علل تلك الكواكب، والجهات الثلاثة في المعلول^{١٢} الثاني غير وافية بجميع ذلك. ثم في كل فلك لكوكب^{١٣} من^{١٤} السبعة أفلاك محيطة وغير محيطة:

٩ خ، ر - كانت؛ ل: كان.
١٠ د: مميزاتها.
١١ د، ط، ل: جهات كثيرة.
١٢ خ، ر: بوضع.
١٣ ل - أي.
١٤ د: المعلوم.
١٥ خ: لكوكبه؛ ل: الكواكب.
١٦ ل - من.

١ د، ل: استعداد القابل.
٢ خ: بأدنى.
٣ ل: تغيره.
٤ ل - أن.
٥ د، ط، ل - عقلية.
٦ د - تؤخذ.
٧ ل: ومختلفة.
٨ د، ط، ل: جهات.

Bir kısmının merkezi âlemin merkeziyle aynıdır, bir kısmı ise böyle değildir. Dahası, feleklerin gezegeni ve onların yönetici nefsi olduğu halde üç cihetten dolayı sûretleri, maddeleri, miktarları ve şekilleri itibariyle birçok felek nasıl hâsıl oluyor? Dahası, feleği üstündeki feleklerin tümünden daha küçük olduğu halde Güneş'in gezegenlerin en büyüğü olmasına ne demelidir? Onlara göre feleklerin en yüksekinin, akıllar cümlesinden olan illetlerin en büyüğünden, en düşüğünün de en düşüğünden hâsıl olmasına ne demeli? Bu şeyler hakikatte ancak *Hikmetü'l-İsrâk*'ın yöntemine göre çözülür. Bunun bilgisini talep eden kimse, şart koşulan riyazetin hakkını verdiğinde bunu düşünsün! Zira cismanî şeylerin gözlemi olduğu gibi, ruhani şeylerin de gözlemi vardır. Yükseliş merdivenine veya nuranî bir melekeye sahip olmayan bir kimse, hakîm sınıfına dâhil olamaz. Ancak dünya zevklerinden vazgeçip, değerli ilimlerle meşgul olacak şekilde bir bilince sahip olan kimse bundan müstesnadır. Akılların çok olduğuna ve feleklerin, tertip bakımından, akılların alındığı ilk tertipte alınmayacağına inanılmalıdır. Dahası akıllardan dikey mertebede birçok sayıda akıl hâsıl olur. Bu dikey tabakadan da aralarındaki nispetlere göre başka olan [yatay] akıllar tabakası hâsıl olur ki dikey tabakada olanlar, asıl konumundadır. Asıllardan hâsıl olan şeyler ise nispetlerine göre fûrû' konumundadır. Dikey tabakadaki teklerden hâsıl olmayan bir şeyin, bunların toplamından hâsıl olması mümkündür. Dahası, fûrû'dan da üstün olandan üstün olan, aşağı olandan aşağı olan, orta olandan da orta olan cisimler hâsıl olur. Bu varlıkların bir kısmı birbirine denktir, bir kısmı da denk değildir. Birbirine denk olmayanlar, fer'î mertebeleri aşan dikey üstünlükten ileri gelir. Denk olanlar ise kendilerinden hâsıl olan ikincilerin denkliğini gerektiren dikey tabaka arasındaki nispetlerden ileri gelir. İki tabakanın sayısı pek çoktur, tıpkı ayette denildiği gibi: "Rabbinin askerlerini ancak o bilir."¹ Akıllar ve onların ilahî nuranî heyetleri arasında, tıpkı müteallih fâzıl filozof Pisagor'un "Mevcutların ilkesi sayıdır" dediği gibi, sayısal nispetler bulunur. Bununla sayının bizâtihi kâim ve faal bir şey olduğu kastedilmez. Bilakis bununla melekût âleminde, bir cihette olmadan kâim olan nuranî zâtların bulunduğu kastedilir ki bunlar, faal olan kutsî varlıklardır. Onların birliği zâtlarına ilave değildir. Onlar mevcudattaki şeylerin en basiti ve en üstünüdür.

1 Müddessir Sûresi, 74/31.

منها ما مركزه مركز العالم ومنها ما ليس كذلك. فالجهات الثلاثة كيف تحصل منها أفلاك كثيرة بظهورها وموادها ومقاديرها وأشكالها والكوكب والنفس المدبرة لها؟ ثم ما بال الشمس أكبر الكواكب وفلكها أصغر من جميع الأفلاك التي فوقها، والأعلى من الأفلاك عنده يحصل من أعلى العلل^١ من جملة العقول، والأدنى من الأدنى؟ وبالحقيقة لا ينحل هذه الأشياء إلا على طريقة حكمة الإشراق. فليتأمل الطالب^٢ منها إذا أعطى الرياضة^٣ المشروطة حقها، فإن للروحانيات^٤ أرصاداً كأرصاد الجسمانيات، ولا يدخل في زمرة الحكماء من ليس له سلم الارتقاء أو ملكة نورانية،^٥ إلا أن الذي ليس فيه من النهضة ما يترك ملاذ الدنيا ويشغل بالعلوم الشريفة، فليعتقد أن في العقول كثرة وافرة، وأنه لا يأخذ الأفلاك في الترتيب في أول ما يأخذ العقول في الترتيب، بل العقول يحصل منه مبلغ على الترتيب الطولي، ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة أخرى من العقول يجري^٦ الطوليّات منها مجرى الأمهات والحاصلات منها على نسبها مجرى الفروع، ويجوز أن يحصل من مجموع أشياء ما لا يحصل من الأفراد. ثم يحصل من الفروع الأجسام من الأشرف^٧ والأشرف، ومن النازل^٨ النازل، ومن المتوسط المتوسط. فمنها متكافئة ومنها غير متكافئة، فالغير المتكافئات من الشرف الطولي العادي إلى المراتب الفرعية، والمتكافئات من النسب بين الطوليّات الموجبة تكافؤ الحاصلات منها من الثواني، وعدد الفريقين كثير كما قيل: «وَمَا^٩ يَغْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ» (سورة المدثر، ٣١/٧٤). وبين العقول وهيئاتها النورانية اللاهوتية نسب عددية، كما قال الحكيم الفاضل فيثاغورس المتأله: «إن مبادئ الموجودات العدد». ولا يُعْنَى به أن العدد أمر قائم بذاته فعال، بل يُعْنَى أن في الملكوت ذوات نورانية قائمة لا في جهات هي إتيات قدسية فعالة، لا تزيد وحداتها^٩ على ذواتها، هي أبسط ما في الموجودات وأشرفها،

١ غ: ل: الفلك.

٢ ل - الطالب.

٣ ل: الرياضية.

٤ ل: الروحانيات.

٥ ل - أو ملكة نورانية.

٦ غ: د: يجزي.

٧ ل: النار.

٨ ط: ولا.

٩ ل: وحدتها.

Aralarındaki sayısal nispetlerden dolayı eşsiz şeyler bulunur ki, cisimlerdeki eşsiz şeyler bunlardan hâsıl olur. Aynı şekilde, yükselme kuvvetine sahip olmayan kimselerin Allah'ın teyidi ile bizim için *Hikmetül-İşrâk*'ta açık hale gelen şeye inanması gerekir. Yükselen kimse ise ondaki üstün şeyleri idrak eder. Zira onda alimler için ibret olduğu gibi, basiret sahibi, düşünen ve tefekkür eden fâzıllar için de mesajlar vardır.

Fasıl: [Türlerin İlkeleri Olan Akılların İspatı]

Varlığın bazı hallerine dönelim. Mevcut etkileyen/müessir, etkilenen/müteessir ve etki/eser diye üç kısma ayrılır: **Etkileyen** şu kısımlara ayrılır: [1] Hiçbir şekilde etkilenmeyen ve etki olmayan etkileyen ki, bu Zorunlu Varlıktır. [2] Üstündekinden etkilenen ve altındakileri etkileyen, kendisi herhangi bir vecihle etki olan etkileyen-etkilenendir, tıpkı ayrık şeyler gibi. Ayrık şeylerin tüm yönlerden etkilenmesiyle onların değişmesi kastedilmez. Zira onların değişmesi, Zorunlu Varlığın değişmesini gerektirir. Oysa bu imkânsızdır. Bilakis bununla üstündekinden kemâllerini almaları kastedilir. Dolayısıyla her aklın zâtı, illetinin bir etkisidir, kemâlleri bakımından illetinden etkilenir ve altındaki şeylere etki eder. Bundan dolayı bu kısımdaki mevcut, bir itibarla etki, bir başka itibarla etkileyen, diğer bir itibarla da etkilenendir. **Etkilenen** şu kısımlara ayrılır: [1] Hiçbir şekilde etkilemeyen fakat etkilenen ki, bu maddedir. Madde zâtında bir etkidir, yani illetin malulüdür. [2] Hiçbir şeyde etki etmeksizin illetlerden etkilenen. Zira bunda ancak kabul ciheti bulunur. **Etki** ise şu kısımlara ayrılır [1] Etkileyen ve etkilenen etki. [2] Etkilemeksizin etkilenen etki, tıpkı madde gibi. [3] Hiçbir şekilde etkilemeyen ve etkilenmeyen etki, tıpkı bazı arazlar gibi. Zira her araz başka arazi kabul etmediği gibi, arazların sonsuza kadar giden arazları da yoktur. İnsanların tümünün kabulüne göre arazların bir kısmı, arazları olmayan arazlardır. Bunlar fâilin etkisidir, yani onun malulü olup etkilenmezler, yani etkilenecekleri vücudî bir şeyi kabul etmezler. İtibarî nitelikler ise başka bir bahistir. Cisimlere gelince Meşşâî yöntemin muhakkiklerinden meşhur olduğu üzere cisimler, arazın varlığını vermez. Dolayısıyla bir şey ateşten dolayı ısındığında ondaki sıcaklık sûretlerin vericisinden hâsıl olur. Sıcaklık ateşten herhangi bir şeye intikal ediyor da değildir. Zira arazların nakli imkânsızdır;

وبينها من النسب العددية عجائب يحصل منها في الأجسام عجائب. هكذا يجب أن يعتقد من ليس له قوة الارتقاء إلى ما ظهر لنا^١ بتأييد الله في حكمة الإشراق، ومن ارتقى أدرك فيه أموراً شريفة، فإن فيه عبرة للعالمين وبلاغاً للفاضلين^٢ لمن أبصر واستبصر وتفكر.

فصل: [في إثبات العقول التي هي أرباب الأنواع]

ولنرجع إلى بعض أحوال الوجود. والموجود^٣ ينقسم إلى مؤثر ومتأثر وأثر، والمؤثر ينقسم إلى مؤثر غير متأثر ولا أثر بوجه من الوجوه، وهو واجب الوجود. وإلى مؤثر ومتأثر يتأثر عما فوقه ويؤثر فيما تحته وهو في نفسه أثر بوجه ما كالمفارقات، ولا يعنى بتأثر المفارقات من جميع الوجوه أنها تتغير فإنه يلزم من تغييرها تغيير واجب الوجود وهو محال، بل يعنى أنها قابلة بكمالاتها عما فوقها، فكل عقل ذاته أثر علته ومتأثر عن علته بكمالاته^٤ ومؤثر فيما تحته، فهي أثر باعتبار ومؤثرة باعتبار ومؤثرة باعتبار^٥. والمتأثر ينقسم إلى متأثر غير مؤثر أصلاً، وهي^٦ الهيولى وهي في ذاتها أثر أي معلول علته. ومؤثرة عن^٧ علل ولا تؤثر في شيء، إذ ليس فيها إلا جهة قبول. والأثر ينقسم إلى أثر مؤثر ومتأثر وهو ما ذكرنا، وإلى أثر متأثر غير مؤثر كالهيولى، وإلى أثر غير مؤثر ولا متأثر أصلاً مثل بعض الأعراض فإنه ليس كل عرض قابلاً^٨ لعرض آخر، ولا الأعراض لها أعراض إلى غير النهاية. فباعتراف جميع الناس من الأعراض أعراض لا أعراض لها، فهي أثر للفاعل أي معلولة له ولا تتأثر أي لا تقبل أمراً^٩ وجودياً يفعل به، أما الأوصاف الاعتبارية فهي كلام آخر. وأما الأجسام فعلى ما هو مشهور من^{١٠} محققى طريقة المشائين لا نفيد وجود عرض، فالشيء إذا تسخن من النار حصلت الحرارة فيه من واهب الصور. وليس أن حرارة^{١١} انتقلت من النار إلى الشيء، فإن الأعراض يستحيل نقلها،

٧ ل: من.
٨ خ، ر: قابل.
٩ خ: أثراً.
١٠ د، ط: ومن.
١١ د، ط: الحرارة.

١ ل - لنا.
٢ خ، ر: للعالمين الفاضلين.
٣ ل: الموجود.
٤ ل: بكماله.
٥ ل - ومؤثرة باعتبار.
٦ د، ط، ل: وهو.

bilakis ateş, sûretlerin vericisinden gelen sıcaklığın bir şeyde hâsıl olması için o şeyi hazırlar. Aynı şekilde Güneş de karşısındaki şeyde, sûretlerin vericisinden gelen ışının hâsıl olmasını hazırlar. Dolayısıyla cisimler hazır hale getirir, başka bir şey yapmaz.

Bunun incelenmesi uzundur. Ne var ki kaidenin durumu kolaydır. Bir grup, cisimden kaynaklanan etkiyi özel bir vecih üzere mümkün görmüştür. Bu kimselerin iddiasına göre zâtı bakımından üçgen, açılarının illetidir. Açılarının ilişmesi haricî bir fâilden ileri gelmez. Zira böyle olsaydı onun ilişmesi ve ilişmemesi mümkün olur; bu durumda açı olmadan üçgenin tasavvur edilmesi mümkün olurdu. Onlar demişlerdir ki: Kenarların toplamı için açılarının zorunlu oluşu mümkün olduğu gibi, cisimler de kabul edici olarak var olduklarında kendilerinden dolayı toplamdan zorunlu bir etkinin hâsıl olması mümkündür. Böylece durum kolay olur. Nefsin bütün tahrikleri, haricî iradeler ve şartlar bakımından, varlıklarının gereği olarak müstakildir. Nefsanî kuvvelere gelince Meşşâîler bunların fiilleri olduğunu söyler. Kadîm filozoflar ve onların görüşünü benimseyenler ise fiillerin başkası sebebiyle olduğunu, yani bu fiilleri gerçekleştirenlerin başkası olduğunu düşünürler.

Araştırma ve İtiraz:

Meşşâîlere şöyle bir itiraz yöneltmiştir: Besleyici, büyütücü ve üretici kuvveleri sabit görenler nezdinde bunlar arazdır. Nasıl olur da arazlar için sûret verme kuvvesi söz konusu oluyor ve onlar niçin faal kuvve ismine layık görülüyor? İtiraz edenler şöyle delil getirmişlerdir: Sizin “Cevher bir konuda olmaksızın var olan şeydir.” şeklindeki kaidenizi, iniş takdirine göre müsellemler olarak aldığımızda, kuvveler bir konuda mevcut olur. Zira onların mahalli, kuvvelere muhtaç değildir. Çünkü unsurların sûretleri sizin kaidenize göre de maddenin varlığının kâim olmasında yeterlidir. Şayet sûretler yeterli olmasaydı unsurların varlığı mümkün olmazdı. Size göre mizaçlı şeylerde unsurların sûretleri ilişen bir şey olarak mevcuttur. Oysa madde, kıyamında kendisine ilişen şeylere muhtaç değildir. Dolayısıyla sizin kuvve olarak farz ettiğiniz şeyler, arazlardır.

بل تُعدّ النارُ الشيءَ لأنّ^٢ يحصل فيه الحرارة من واهب الصور.^٣ وكذا الشمس تُعدّ ما قابليها^٤ لحصول شعاع^٥ فيه من واهب الصوى. فالأجسام تُعدّ لا غير هذا.

وأما البحث فيه طويل إلا أنّ القاعدة أمرها سهل. وقوم يجوّزون الأثر من الأجسام على وجه مخصوص. وهؤلاء يزعمون أنّ المثلث باعتبار ذاته صار علّة لزواياه، وليس لحقّ الزوايا لفاعل خارج فإنّه لو كان كذا لكان ممكن اللحق واللالحق،^٦ فكان يصحّ تصوّر مثلث دون زواياه. فقالوا: كما يجوز وجوب الزوايا لمجموع^٧ الأضلاع، يجوز أن يكون أجسام إذا وُجدت قابلاً يحصل من المجموع أثر واجب بها،^٨ والأمر سهل. وتحريكات النفس كلّها هي مستقلّة بإيجاب وجودها باعتبار الإرادات^٩ الخارجة والشرائط. وأما القوى النفسانيّة فإنّ المشائين يقولون: إنّ لها أفاعيلاً^{١٠} ما، والأقدمون ومن يرى رأيهم يرون أنّ الأفاعيل لغيرها^{١١} أعني المحقّقين منهم.

بحث ومقاومة:

وقد أُورِدَ على المشائين أنّ هذه القوى كالغاذية والنامية^{١٢} والمولّدة عند مَنْ يثبتها^{١٣} أعراض، وكيف^{١٤} يكون للعرض قوّة إفادة الصور؟ ولماذا يستحقّ أن يُسمّى قوّة فعالة؟ واحتجّوا بأنّ قاعدتكم إذا أخذناها بالتسلّم^{١٥} على تقدير النزول أنّ الجوهر «هو الموجود لا في موضوع» فالقوى موجودة^{١٦} في موضوع إذ محلّها يستغنى^{١٧} عنها، فإنّ صور^{١٨} العناصر كافية على قاعدتكم أيضاً في تقويم وجود الهيولى. ولولا أنّها كافية ما صحّ وجود العناصر، والمتمزجات عندكم فيها صور العناصر موجودة بحالّها وهي مستغنية في قوامها عمّا يحلّ فيها، فما فرضتموه^{١٩} قوى هي أعراض.

- | | | | |
|----|-------------------------|----|-------------------------|
| ١ | خ، د، ط: بعد. | ١١ | ل: أفاعيل. |
| ٢ | خ: النار التي لا. | ١٢ | ل: بغيرها. |
| ٣ | د: الصورة. | ١٣ | د: والتأنيّة. |
| ٤ | خ، د: بعد. | ١٤ | د: يتسبها. |
| ٥ | ل: ما قبلها. | ١٥ | د: كيف. |
| ٦ | خ، ر: بحصول الشعاع. | ١٦ | ل: أخذنا بالتسلّم. |
| ٧ | د، ط، ل: ممكن اللالحق. | ١٧ | د: موجود. |
| ٨ | د، ط: مجموع، ل: بمجموع. | ١٨ | خ، ر: مستغن؛ ل: مستغنى. |
| ٩ | ل: لها. | ١٩ | د: الصورة؛ ط، ل: صورة. |
| ١٠ | ل: باعتبارات الإرادة. | ٢٠ | خ: فرضتم. |

Meşşâîler buna şöyle cevap vermişlerdir: Her ne kadar unsurlar, başka bir sûrete muhtaç olmasa da toplam fertlerden başkadır. Toplam bir cevherdir, kuvveler de toplamın varlığının mukavvimidir. Dolayısıyla onlar da cevherdir.

Meşşâîlerin hasmı dönüp demiştir ki, sizin “Toplam bir cevherdir. Dolayısıyla onun varlığını kâim kılan şey de cevher olur.” sözünüzün bir anlamı yoktur. Zira toplam olması itibariyle toplam mefhumunu düşündüğümüzde onu, bir araya gelmiş şeyler olarak buluruz. Bu şeyler, sizin kaidenize göre sûretlerden geri kalan unsurlardır. Unsurlar, ilişen şey itibariyle devamlıdır ve bir aradalık ise arazdır. Kuvveler varlık bakımından kâim olur ise, bu durumda onlar unsurları kâim kılmaz aksine bir aradalıklarını sağlar. Oysa bir aradalık arazdır. Arazın varlığını kâim kılan şeyin araz olması mümkündür. [Muhalifler] şöyle demiştir: Bu bir kimsenin şöyle demesi gibidir: Duvar, cevher olan kerpiç ve çamurun toplamıdır. Böylece toplam da cevher olur. Kuruluk bu toplamın varlığını kâim kılar. Cevherin varlığını kâim kılan şey de cevherdir. Dolayısıyla kuruluk cevherdir. [Muhalifler] şöyle demiştir: Bununla bizim kastımız, kerpiçlerin bir araya gelmesi veya gelmemesi gibi unsurların bir araya gelmesi değildir; aksine bizim kastettiğimiz şey “Şöyle bir şey, bir şekilde cevherlerin toplamının koruyucusudur. Bu onun cevher olmasını gerektirir. Zira toplam ona muhtaçtır.” şeklindeki bir ifadeyle yetinmenin geçersiz oluşudur. Dahası dört rükün bir araya geldiğinde bu tedahül/iç içe geçme değildir. Zira bunun imkânsız olduğu daha önce öğrenilmişti. Aksine unsurlar, sizin dediğiniz üzere devamlıdır. Onlardan her biri, hayyiz itibariyle tektir ve bu unsurlardan ikisi birinin hayyizinde bir araya gelmez. Sûretler devamlı olduğunda hayyizler sûretlerin farklılığı itibariyle sayıca çoğalır. Karşılıklı etkileşimden meydana gelen benzer keyfiyetlerin her bir unsorda bir payı vardır; ustukusların her birinde farz ettiğiniz kuvvelerden bir şey bulunur ki, bu diğer ustukusta bulunandan başkadır. Her ne kadar kendilerinden tek bir şey hâsıl olsa da dört rükün böyle değildir. Zira farklı sûretler yok olur. Sûretlerden hiçbirisi diğeri olmadığı halde devamlı olduğunda onlardan her birinin heyeti, ister kuvve olsun ister olmasın, diğerinin heyetinden başka olur.

أجاب المشاؤون بأنّ العناصر وإن كانت مستغنية^١ عن صورة أخرى، إلّا أنّ المجموع غير الأفراد، والمجموع جوهر والقوى مقومة وجود المجموع فتكون جوهرًا.

فعاود خصمهم وقال: أمّا قولكم «إنّ المجموع جوهر فيكون مقوم وجوده جوهرًا» لا حاصل له، فإنّ المجموع إذا نظرنا إلى مفهومه من حيث أنّه مجموع وجدناه أشياء مع اجتماع، وتلك الأشياء هي العناصر الباقية الصور على قاعدتكم، فالعناصر باقية بحالها والاجتماع عرض، والقوى إن كانت تقوم وجودًا فليست مقومة للعناصر، بل تقوم اجتماعها والاجتماع عرض، ومقوم وجود عرض يجوز أن يكون عرضًا. قالوا: وهذا كما يقول قائل «إنّ الحائط مجموع لبنات^٢ وطين وهي جواهر، فيكون المجموع جوهرًا^٣. واليبس مقوم لوجود هذا المجموع، ومقوم وجود الجوهر جوهر، فاليبس جوهر». قالوا: وغرضنا من هذا ليس أنّ اجتماع العناصر كاجتماع اللبنات أو ليس^٤، بل غرضنا أنّ الاختصار على أنّ «شيء كذا حافظ لمجموع^٥ جواهر كيف كان، فيلزم أن يكون جوهرًا لأنّ المجموع لا يستغنى عنه» فاسد. ثمّ إنّ الأركان الأربعة إذا اجتمعت ليس اجتماعها هو التداخل فإنّه قد عُرف استحالته، بل العناصر باقية على ما قلتم، وكلّ منها متفرد^٦ بحيث لا يجتمع اثنان منها في حين أحدهما. فإذا كانت الصور باقية والأحياز بحسب اختلاف الصور متعدّدة، والكيفيات المتشابهة^٧ التي حصلت من التفاعل في كلّ عنصر منها حصّة، والقوى التي فرضتموها في كلّ واحد من الأسطقسات منها شيء غير ما في الآخر، والأربعة وإن كان حصل منها شيء واحد ليس، لأنّ الصور المختلفة بطلت. فإذا كانت الصور باقية وليس شيء منها هو الآخر فهيئة كلّ واحد منها سواء كانت قوّة أو غير قوّة غير هيئة الآخر،

١ ل: يستغني.

٢ د: لبنات.

٣ خ: جواهر.

٤ ل: أو اليبس.

٥ ل: مجموع.

٦ خ، ر - إن.

٧ ل: منفرد.

٨ المتشابهات.

Zira zâtındaki farklı mahallerde tek bir heyet hâsıl olmaz. Rükünlerin her birinde bulunan pay, mahalline, yani içinde bulunduğu ustukusa muhtaç değildir. Zira o tür bakımından bizâtihi tamdır. Oysa o bu kuvve onun türü olmaksızın mevcut olmuştur. Onlar “Şu halde farz edilen şeyin araz kuvveler olması mümkündür.” demişlerdir.

Dahası [muhalifleri] demiştir ki, sizin kaidenize göre büyütücü kuvvenin konuda olmayan mevcut anlamında bir cevher olduğunun söylenmesi nasıl söz konusu oluyor? Zira bu kuvve size göre yok olur; bu kuvvenin gücü karaciğerde bulunduğu halde insanın mâhiyeti yok olmaz. Zira ciğer ve fert yok olmadığında bu kuvvenin mahalli ona muhtaç olmaz. Şu halde bu kuvve arazdır. Görme ve işitme kuvvesi de böyle olduğu gibi, hafıza kuvvesi ve üreme kuvvesi de böyledir. Bu kuvvelerin cevher olduklarına birtakım etkilere sahip olmalarından hareketle delil getirirseniz, sıcaklık ve soğukluk gibi arazlar da etkilere sahip olur. Dolayısıyla etki sahibi her şey cevher değildir. Eğer “Sıcaklık etki etmez bilakis hazırlar.” derseniz kuvveler de böyledir. Beslenen cevherin benzerine dönüştürmek ancak sûretlerin vericisinden dolayı mümkün olur. Doğurma ve şekillendirme de böyledir. Ayrıca, Meşşâiler aleyhindeki bazı itirazlar, sûretler konusunda da zikredilmişti.

Bu iki grubun sözleri bu noktaya ulaşınca kadîm filozofların yöntemini benimseyen birisi şöyle demiştir: Açıktır ki, kuvvelerin taşıyıcısı olan ruh değişmeye devam eder. Yine açıktır ki, kuvvelerden birinin bulunduğu farz edilen bir organın yok olmasıyla kuvve de yok olur. Zira organların tümü dağılma içindedir. Dağılması mümkün olmayan hiçbir organ yoktur. Dolayısıyla mizacı koruyan şey, yok olan şeyden başkadır. Zira yok olan şey bedel olarak bir şeyi muhafaza etmez. Şu halde kuvve oldukları farz edilen şeyler ruhta bulunmadığı gibi, dağılan ve çözünen şeylerde de bulunmaz. İlaveten, bitkilerde herhangi bir şeyin çözülmeye söz konusudur. Onların cüzleri de değişir. Bitkide sabit bir şey yoktur. Onun bir kısım parçalarının kalıcılık süresinin tamamında sabit kalmaya bir kısmının da aksine değişmeye evla olması söz konusu değildir. Şu halde değişen şeyde mizaç ve düzeni koruyacak bir kuvve olmaz.

فإنّه لا يحصل في محالّ مختلفة في ذاتها هيئة واحدة. والحصّة التي في كلّ واحد من الأركان يُستغنى عنه محلّه وهو الأسطقس الذي هو فيه فإنّه تامّ النوع بذاته، وقد وُجد دون تلك القوّة نوعه. قالوا: فصَحَّ أنّ المفروض قوى أعراض.

ثم قالوا: كيف^١ يتأتّى على قاعدتكم أن يقال «إنّ^٢ القوّة النامية؛ جوهر بمعنى أنّها موجود لا في موضوع؟» فإنّها تبطل عندكم والماهية الإنسانية^٣ والكبد الذي فيه سلطانها لا يبطل، فإنّه إذا لم يبطل الكبد ولا الشخص فمحلّها مستغن^٤ عنها فهي عرض. وكذا قوّة البصر والسمع، وكذا القوّة الحافظة، وكذا القوّة المولدة. وإن استدللتم على جوهريّتها بأنّها ذوات آثار، فللأعراض أيضًا آثار كالحرارة والبرودة فليس كلّ ذي أثر بجوهر. فإن قلتم «إنّ الحرارة لا تؤثر بل تُعدّ»^٥ فهكذا القوى^٦، فإنّ الإحالة إلى شبيه^٧ جوهر المغتدي لا يصحّ إلّا من واهب الصور، وكذا التوليد والتصوير. ثمّ عليها مقاوّمات قد ذكرت في الصور من قبل.

فلما انتهى كلام الفريقين إلى هذا الموقف قال من يرى طريقة القدماء: إنّ من الظاهر أنّ الروح الذي هو حامل القوى لا يزال يتبدّل، ومن الظاهر أنّ الذي يُفرض^٨ من القوى فيه^٩ تبطل بتلاشيه،^{١٠} وإنّ الأعضاء كلّها في التحلّل وما من عضو إلّا وللتحلّل إليه سبيل. فالحافظ^{١١} للمزاج غير ما يبطل إذ^{١٢} الذي بطل لا يحفظ شيئًا ببدل، فالمفروض قوى ليست في الروح ولا فيما يتحلّل ويتبدّل. ثمّ إنّ النبات فيه^{١٣} تحلّل ما وكذا غيره^{١٤} وأجزاؤه متبدّلة، وليس فيه شيء ثابت، وليس بعض أجزائه أولى بالثبات في جميع زمان بقائه والبعض بالتبدّل من العكس. والذي يتبدّل لا يكون فيه قوّة الحفظ للمزاج والنظام،

- | | |
|---------------------|--------------------------|
| ١٠ د: ستة. | ١ ل: قام. |
| ١١ خ: يعرض. | ٢ ر، خ: وكيف. |
| ١٢ د - فيه. | ٣ ل - إن. |
| ١٣ ل: متلاشيه. | ٤ د: الناقية. |
| ١٤ د: فالحافظ. | ٥ د، ط + باقية. |
| ١٥ ر: إذا. | ٦ د، ط، ل: لا يبطل فإذا. |
| ١٦ ل: الهيئات فيها. | ٧ ل: مستغني. |
| ١٧ ل: غيرها. | ٨ د: بعد. |
| | ٩ د، ط، ل: القوّة. |

O halde bu kuvve çözünen ve değişen şeyde bulunmadığı gibi, onun herhangi bir cüzünde ve hayvanın herhangi bir organında değildir.

Kadîm filozofların yöntemini benimseyen bu kişi ikinci kez sözü daha da abartmış ve demiştir ki: Sizler, bizâtihi tek bir kuvvenin farklı cihetlere doğru hareketi gerektirmediğini ve bir olandan farklı fiillerin sudur etmediğini kabul etmiş değil miydiniz? Hiç şüphesiz büyütücü kuvve, bir şeyi getirdiğinde bu şeyin kendisine geldiği şeyde bozulmanın ortaya çıkması gerekir. Bu durumda büyütücü kuvve, birtakım hareketlere ihtiyaç duyar ki, bunların ilki getirilen şeyin tahriki, ikincisi bozulmayı sağlaması itibarıyla bu şeyin kendisine geldiği şeyin tahrikidir. Hakikatte bu parçalama-dır. Parçalamanın kendisi, cihetlerde farklı cüzlerin hareketini gerektirir. Dahası, gelen şeyin hareketleri tek bir cihete doğru değil, aksine organlar itibarıyla farklı cihetlere doğrudur. İlâveten her bir organda en, boy ve derinlik yönlerine doğru farklı hareketler vardır. Bu hareketlerin, hali birbirine benzeyen tek bir kuvveden sâdır olması doğru değildir. Çözünen şeyin engellenmesi ve besleyici kuvvenin farklı cüzlere bitişmesi esnasında besleyici kuvvedeki durum da böyledir. [Meşşâîlerin muhalifleri] demişlerdir ki, kısaca bu hareketlerin fâili, tahrikleri birbirine benzeyen biricik bir kuvve değildir. Dolayısıyla bu kuvve, sizin zikrettiğiniz şeyler cümlesinden bir kuvve değildir. Bitkide sabit bir şey olmadığı için bitki, kütlesinde intiba etmemiş olan yönetici bir kuvveye sahiptir.

Bu Müteahhirûndan birinin dediği gibi de değildir. O bitkisel kuvvenin intiba etmediğini anladığında her bitkinin maddeden soyut bir nefse sahip olduğunu zannetmiştir. Bu, soyut nefsin zayı olmasını, âtıl olmasını ve ebedî olarak kemâlden engellenmiş olmasını gerektirir. Bitkinin de diri olmasını gerektirir. Kadîm filozoflar demişlerdir ki, her bitki türü için maddeden soyut, onunla ilgilenen, idrak edici tek bir şey söz konusudur. Onlar bunu var olan **türün sahibi** diye adlandırmışlardır. Onlar demişlerdir ki, bu bitişmeler ve farklı tahrikler ancak idrak ile mümkündür. Zira bittabi fâilin tahrikleri farklı değildir. Bu tahrikler insanda nâtık nefsinden dolayı da hâsıl değildir. Çünkü nefis bedendeki düzenli ve sağlam yönetimlerden habersizdir.

فإذن هذه القوّة ليست^١ في المتحلّل ولا المتجدّد ولا في^٢ جزء من أجزائه ولا في عضو من أعضاء الحيوان.

ثم بالغ ثانيًا في القول، فقال: ألسنم اعترفنم بأنّ القوّة الواحدة بذاتها لا تقتضي الحركة إلى جهات مختلفة ولا يصدر منها أفاعيل مختلفة؟ ولا شكّ أنّ القوّة النامية إذا أتت بالوارد لا بدّ وأنّ تحدث خللاً في المورد عليه، فتحتاج إلى حركات أحدها^٣ تحريك الوارد، والثاني^٤ تحريك المورد عليه بإحداث خلل، وهو في الحقيقة خرق، فيتضمّن الخرق نفسه إلى^٥ حركات أجزاء مختلفة في الجهات. ثمّ حركات الوارد ليست إلى جهة واحدة، بل إلى جهات مختلفة بحسب الأعضاء، ثمّ في كلّ عضو إلى اصواب في الطول والعرض والعمق، فليست هذه الحركات ممّا يصحّ صدورها عن قوّة واحدة متشابهة الحال. وكذا الحال في الغاذية عند سدّ ما يتحلّل وإلصاقها بالأجزاء المختلفة.^٦ قالوا: وفي^٧ الجملة الفاعل لهذا ليست قوّة واحداً متشابهة التحريكات، فليست قوّة من جملة ما ذكرتم. وإذ لم يكن في النبات شيء ثابت، فله قوّة مدبّرة لا في جرمه غير منطبعة.

وليس كما وقع لبعض المتأخّرين لمّا تفتن أنّ قوّة النبات غير منطبعة ظنّ أنّ لكلّ نبات نفساً مجرّدة عن المادّة، ويلزم أن تكون ضائعة متعطّلة ممنوعة من الكمال أبداً. والنبات أيضاً حيّ، قال هؤلاء: يجب أن يكون لكلّ نوع من أنواع النبات شيء واحد مدرك مجرّد عن المادّة معتن^٨ في حقّه، وسمّوه «صاحب النوع القائم». قالوا: ولا يصحّ هذه الإلصاقات^٩ والتحريكات المختلفة إلّا بإدراك، فإنّ الفاعل بالطبع لا يختلف تحريكاته، وليس في الإنسان حاصلاً من نفسه الناطقة، فإنّ النفس غافلة عن هذه التدبيرات المُتَقَنّة ذوات النظام.

٧ هـ + الأجرام.
٨ د، ط، ل: في.
٩ خ، د، ز: نفس.
١٠ خ: معين؛ د، ر، ط: معني.
١١ د: الإلصاق.

١ ل: ليس.
٢ د - في.
٣ ل: إحداها.
٤ ل: والثانية.
٥ خ، ر - إلى.
٦ ل - هذه.

Öyleyse bunların tümü unsuruna feyezan eden türün kâim ilkesinden ileri gelir ki, bitki bu ilkenin bir gölgesi ve heykeli gibidir ve bunlar ancak idrak ve ihatadan sâdır olur. Onlar demişlerdir ki, bitki türlerinin soyut ve yönetici sahipleri vardır. Hayvanlar için de türlerinin sahipleri ve hayvanî nefisleri vardır. İnsan için de türün sahibi vardır -ki o insana feyiz veren akıldır- ve insan nâtık nefse sahiptir. Zira insanın mizacı daha tam ve daha yetkindir. Dolayısıyla onun türünün sahibi de daha kuvvetli ve daha üstündür.

Kadîm filozoflar demişlerdir ki, insan türünün sahibinin diğer hayvan ve bitki türlerinin sahiplerine nispeti, türün türe nispeti gibidir. Nitekim daha yüce olan insan türünün sahibi, nâtık nefisten ve hayvanî ruh ve benzerinden daha çok vasıtaya sahiptir. Tür ve türün ilkesi [yetkinlik bakımından] daha aşağıya indikçe vasıtalar azalır. Bu iniş, türün sahibi, onun nefsi gibi oluncaya kadar devam eder. Oysa türün sahibi, nefis değildir. Zira nefislerin, bedenlerinin elem duymasıyla elem duyması ve zararı kabul etmesi gerekir. Oysa türün sahibi türünün elem duymasıyla elem duymaz. Nefsin tek bir bedenle ilişkisi vardır. Oysa türün sahibinin inayeti türün bütün bedenlerinedir.

Kadîm filozoflar demişlerdir ki, yağın ateşe cezbedilmesi -ki bu açıklandığı üzere ne boşluğun olmayış zaruretinden, ne de yağın özelliği sebebiyle ateşin cezbetmesinden kaynaklanır- ateşin halesini ve diğerlerini koruyan, türün sahibine taalluk eden yönetimden dolayıdır. Bu ateş türünün sahibi olup Farıslar buna Ordîbeheşt derler. Zira Farıslar, türlerin ilkelerini oldukça abartırlardı. Hatta onlar, kendi kanunlarına giren ve Hum diye isimlendirdikleri bitkiyi, türün sahibinden dolayı takdis edip Hum Eyzed diye adlandırırılar. Diğer türleri takdis etmeleri de böyledir. Hermes, Agathodaemon ve Platon, bu sahiplerin ispatı hakkında delil zikretmemiş aksine onlarla ilgili olarak müşahede iddiasında bulunmuşlardır. Onlar bunu böyle ele aldıklarında bizim onlarla tartışmamız gerekmez. Meşşâîler, astronomide Batlamyus ve diğerleri ile tartışmamışlardır; hatta Aristoteles, Babil'in rasatlarına güvenmiş, dolayısıyla Babil, Yunan gibi yerlerden fâzıl kimselerin tümü bu konularda müşahede iddiasında bulunmuşlardır.

فإذن كلّها من ربّ النوع القائم الفياض بعنصره على ما هو كصنم^١ وظلّ^٢ له صادر عن إدراك وإحاطة. قالوا: والنبات لأنواعه أصحاب^٣ مجرّدة مدبّرة، وللحيوانات أصحاب^٤ أنواع ونفوس حيوانيّة أيضًا، وللإنسان صاحب^٥ نوع وهو عقله الفياض عليه وله نفس ناطقة، لأنّ مزاجه أتمّ وأكمل فصاحب^٦ نوعه أيضًا أقوى وأشرف.

وقالوا: نسبة صاحب نوع الإنسان إلى أصحاب سائر أنواع الحيوان والنبات كنسبة النوع إلى النوع، فكما^٧ أنّ صاحب النوع الإنسي^٨ أعلى كان له وسائط أكثر من النفس النطقية والروح الحيوانية وغيرها، وكلّما كان النوع أشدّ نزولاً وربّ النوع أشدّ نزولاً قلّت^٩ الوسائط حتّى يصير صاحب النوع كنفس لها. قالوا: وليس صاحب النوع النفس، فإنّ النفوس لا بدّ وأن تقبل الضرر^{١٠} وتتألم بتألم أبدانها، وصاحب النوع لا يتألم بتألم نوعه، وللنفس علاقة ببدن واحد، وصاحب النوع^{١١} عنايته بجميع أبدان نوعه.

قالوا: وانجذاب الدهن^{١٢} إلى النار - لمّا تبين أنّه ليس لضرورة عدم الخلاء على ما ذكرنا، ولا لجذب^{١٣} النار بخاصيته^{١٤} - فهو أيضًا لتدبير متعلّق بصاحب النوع الحافظ للصنوبة ولغيرها، وهذا صاحب النوع للنار هو الذي سمّاه الفُرس «أرديهشت». فإنّ الفُرس كانوا أشدّ مبالغة في أرباب الأنواع، حتّى إنّ النبتة التي يسمونها «هُوم» التي تدخل في أوضاع نواميسهم يقدّسون لصاحب نوعها ويسمونه^{١٥} «هُوم أيزد» وكذا لجميع الأنواع. وهرمس وأغاثاذيمون^{١٦} وأفلاطون لا يذكرون الحجّة على إثباتها، بل يدعون فيها المشاهدة، وإذا فعلوا هذا ليس لنا أن نناظرهم. وإذا كان المشاؤون في علم الهيئة لا يناظرون بطلميوس وغيره حتّى إنّ أرسطو يعول على أرساد بابل، ففضلاء بابل ويونان وغيرهم كلّهم أدعوا المشاهدة في هذه الأشياء،

٨ ل: وأن يتضرر.
٩ ل: صاحب والنوع.
١٠ د، ل: الدهن.
١١ خ، ر، ل: يجذب.
١٢ د، ل: بخاصية.
١٣ خ، ر: ويسمونها.
١٤ خ، ر: وأغاثاذيمون؛ ل: وأغاثاذيموس.

١ خ: لصنم.
٢ ل: ظل.
٣ ل: أنواع.
٤ د، ط، ل: وصاحب.
٥ خ، ر: وكما.
٦ د: إلا بشيء.
٧ خ: قلب.

Onların gözlemi kadîm filozofların gözlemi gibi, haberleri de onların haberleri gibidir. Cismanî gözleme bağlanmak, ruhani gözleme bağlanmak gibidir. Onlarda nadir olan bunlarda da nadir olan gibidir.

Kadîm filozofların yolunda gidenler, Meşşâîlerin şu sözüne şaşırmışlardır: “Tavusun herhangi bir tüyündeki eşsiz renkler, bu tüydeki mizacın farklılığından ileri gelir ki, bu renkler bu haliyle mazbut bir kanun ve koruyucu türün ilkesi olmaksızın tüylerde farklı farklı olmuştur.” Meşşâîler işte böyle bir grup olup, onların muhakkikleri bile şunu söylemez: Her bir arazın hatta cevherî türlerin kâim olan bir tür sahibi vardır. Yine kadîm filozofların yolunda gidenler, türlerin sahiplerinin, kendi altındaki şeylere bir misal/idea ve kalıp gibi olmak için hâsıl olduğunu söylememişlerdir. Onlara göre cismanî türler, ideaların heykelleri ve gölgeleridir. Aralarında şeref bakımından bir nispet yoktur. Yaratıcı olan Hak, şeyleri yaratmasında, sanatına düstur olsun diye misallere/idealara nasıl muhtaç olsun ki? Şayet muhtaç olsaydı misaller de sonsuza kadar gidecek şekilde [başka] misallere muhtaç olurdu. Yaratıcının kalıp ve misal edindiği şey gaye olduğu için daha üstün olması gerekirdi. Akıllar hakkında bu görüş doğru değildir.

Müteahhirûndan onlara benzeyen birisi onların görüşünü zikretmek isteyip “Zorunlu Varlığın dışındaki şeylerin maddî alakalardan uzak olması mümkün değildir. Zira imkân buna mânidir.” zannında bulunmuştur ki, bu hatadır. Bu kimse onların görüşünü bilmeyip, bu konuda konuşmakta ve akıl ile nefis arasındaki farkı inkar etmektedir. Zira nâtık nefsi olduğu halde insan için türün sahibi söz konusu olduğunda şüphesiz nefis için türün sahibinde olmayan bir tedbir ve alaka söz konusu olur ve nâtık nefis bedenine etkilenmesiyle etkilenir, elem duymasıyla elem, haz duymasıyla haz duyar. Oysa türün sahibi böyle değildir. Nefisten ve bedenden -ki nefis onda tasarufta bulunur- tek bir tür olan tek bir canlı hâsıl olur. Oysa eski filozoflara göre türün ilkesi böyle değildir. Dahası türün ilkesi, türü için verici/feyyaz olduğunda nefsin aksine bedenle yetkinleşmeye muhtaç değildir. Çünkü nefis, ilkesiyle yetkinleşmeye muhtaçtır. Yaratma rütbesine sahip olan birisini kendisi için bir kemâl olacak ve bu ikisinden tek bir tür ve tek bir fert hâsıl olacak şekilde bir cismi yönetmeye sevk eden ihtiyaç ne olabilir ki?

فالرصد كالرصد والأخبار كالأخبار، وتأتى التوسّل بالرصد الجسماني كتأتى التوسّل^١ بالرصد الروحاني والندرة كالندرة.^٢

وهؤلاء يتعجبون من قول من يقول: إنّ الألوان العجيبة في ريشة من ريش الطاووس^٣ إنّما كان لاختلاف أمزجة في تلك الريشة اختلفت فيها إلى هذا الحد من غير قانون مضبوط وربّ نوع حافظ فهؤلاء قوم. وهؤلاء لا يقول المحقّقون منهم أنّ لكلّ عرض من الأعراض صاحب نوع قائم، بل لأنواع الجوهريّة. ولا يقولون إنّ أصحاب النوع إنّما حصلت ليكونوا^٤ مثلاً لما تحتها^٥ وكقالب، فإنّ عندهم الأنواع الجسمانيّة أصنام وظلال لها ولا نسبة بينهما في الشرف، وكيف يحتاج المبدع الحقّ في إيجاد الأشياء إلى مُثُل ليكونوا^٦ دستورات لصنعه.^٧ ولو احتاج لاحتاج المثل إلى مثل إلى غير النهاية؛ وما يتخذ له القالب^٨ والمثال يجب أن يكون أشرف لأنّه الغاية، ولا يصحّ في العقول هذا.

وأما بعض المتشبهة من المتأخّرين أراد أن يذكر مذهبهم، فزعم «أنّ ما وراء واجب الوجود لا يصحّ أن يكون بريّاً عن علاقة الموادّ، فإنّ الإمكان مانع عن ذلك» وهو خطأ؛ ولم يعلم مذهبهم، فتكلّم فيه وأنكر الفرق بين العقل والنفس، فإنّه إذا^٩ كان للإنسان صاحب نوع وله نفس ناطقة، لا شك أنّ للنفس تدبيراً ليس لصاحب النوع وعلاقة ليست^{١٠} له، وهو تتأثر بتأثر البدن ويتألم بتألمه ويتلذذ بتلذذه، وليس صاحب النوع كذا. والنفس يحصل منها ومن البدن الذي يتصرّف فيه حيوان واحد هو^{١١} نوع واحد، وربّ النوع ليس كذا على مذهب الحكماء الأوّل. ثمّ ربّ النوع إذا كان فياضاً لنوعه، فلا يكون محتاجاً إلى الاستكمال به بخلاف النفس، فإنّها مفتقرة إلى الاستكمال به. وما حاجة من له رتبة الإبداع إلى تصرّف جسم على وجه يصير كمّالاً له ويحصل منهما نوع واحد وشخص واحد؟

٧ د، ط، ل: ليكون.
٨ ل: لصنعة.
٩ د: الغالب.
١٠ خ، ر: والنفس وإذا.
١١ د، ط، ل: ليس.
١٢ ل - هو.

١ خ، ر: التوصل.
٢ ل: والقدرة كالقدرة.
٣ د، ط، ل: طاووس.
٤ ل: صاحب.
٥ ل: حصل ليكون.
٦ ل: تحته.

Cisimlerle alaka kurmak ancak alaka sahibi cevherdeki eksiklikten ileri gelir ki, alaka sebebiyle bu cevher yetkinleşir. Cismi yaratma rütbesine sahip kimseyi bu cisimle alaka kurmak düşük kılmaz ki, kendisinden cisim vasıtasıyla bir fiil sâdır olsun da bu da onun için bir kemâl olsun. Açıktır ki, ayrık şeyin kemâli ilkesine benzemede gerçekleşir. Dolayısıyla cismanî alaka ayrık şey için eksikliktir. Cevheri yaratan şey arazî bir alaka ile nasıl sınırlanır? Bedende tasarruf eden şeyin şartından biri de bedeni yaratması olsaydı veya cismi yaratanın şartından biri cisimde tasarrufta bulunma olsaydı, nefislerimiz bedenlerimizin yaratıcısı olurdu. Bu imkânsızlığı açık olan bir şeydir. Şayet bu böyle olsaydı, filozof kabul edilen kişi bu görüşe kör kalmaz veya kendi nefsinden hareketle bunun böyle olduğunu düşünürdü. Kör olduğunda kendisi için kör olmayan başka bir beden yaratırdı. Azcık sezgisi olan biri için bunların tümü açıktır.

Bahsi geçen bu adam için gerçekleşen şeyin bir çeşidi kendisinde ortaya çıkan bir kimse, cisimden veya cismanî alakadan başka bir temyiz edicinin olmadığını zannedebilir. Oysa o bilmez ki, temyiz edicilerde çokluk olup, tat ve kokunun mahalli birdir. Oysa bunlar birbirlerinden hakikati itibarıyla ayrılır. Fasılın temyiz edicilerinden biri de fasıl sahibi kimseye ait olan ayırımdır. Temyiz edicilerin bir kısmı da mâhiyetin lâzımı olmayan arazî sıfatlar ve daha önce saydığımız benzer şeylerdir. Zâtını müdrük olan bitki türünün sahibi bitkinin nefsi olsaydı bitkisel cisimlerde tasarruf etmesinden kesilmekten, kopmaktan ve hastalıktan sürekli olarak elem duyardı. Ateş vb. türün sahibi de böyledir. Delili düşünen veya kadîm filozofların sözlerini düşünen ve anlayan bir kimse, bu filozofların, bu adam ve benzerlerinin zikrettiği bu şeyleri düşünmediklerini anlar. Tam tersine bu filozofların tümü, cisim ve cismanî olmayan şeylerin, cisimle alaka sahibi olan şeye, yani nefse ve cisimle asla alakası olmayan şeye, yani akıl kısmına bölündüğünde ittifak etmişlerdir.

Her ne kadar kadîm filozoflara göre türün ilkesinin türe inayeti söz konusu olsa da bu inayet onun kendisinden ve bedenden tek bir fert ve tek bir türün oluşacağı şekilde taalluk inayeti değildir, bilakis o türün kendisidir.

وعلاقة الأجسام إنما هي لنقص في جوهر ذي العلاقة ليستكمل بالعلاقة، ومن له رتبة الإبداع لجسم لا يقهره علاقة ذلك الجسم حتى يصير بحيث لا يصدر فعل عنه إلا بتوسط جسمه ويكون كملاً له. ومن الظاهر أن كمال المفارق في التشبه بمبدئه فالعلاقة الجسمية^١ نقص له، فالذي يبدع الجوهر كيف ينحصر بعلاقة عرضية؟ ولو كان من شرط المتصرف في بدن أن يكون مبدعاً له أو من شرط المبدع لجسمه أن يكون متصرفاً فيه، لكانت نفوسنا مبدعة أجسامنا، وهذا من المحال البين. ولو كان هذا هكذا ما كان عمي الذي ينسب إلى الحكماء هذا الرأي^٢ أو يراه من نفسه، ولكان إذا عمى يخلق له بدنًا آخر لنفسه غير أعمى، وكل هذا ظاهر لمن^٣ له أقل حدس.

وربما ظنّ ضرب ممن وقع له ما وقع لهذا الرجل أن لا مميّز غير الجسم أو علاقة الجسم، ولم يعلم أن في المميّزات كثرةً فالطعم والرائحة محلّهما واحد،^٤ وامتاز أحدهما عن الآخر بحقيقته.^٥ فمن المميّزات الفصل لمن كان له فصل، ومن المميّزات صفات عرضية غير لازمة للماهية وغير ذلك ممّا عدّدناه من قبل. ولو كان صاحب نوع النبات نفسه وهو مدرك لذاته، لكان لم يقع له من تصرف أجسام النبات إلا ألمّ قطع وقلع وعاهات غيرها^٦ على الدوام؛ وكذا صاحب نوع النار وغيرهما. ومن يتأمل الحجة أو يتأمل كلام الأقدمين ويفهم يعلم أنهم لا يرون هذه الأشياء التي يذكرها هذا الرجل وأشباهه، بل الكلّ متفقون على أن الذي هو غير جسم وجسماني ينقسم إلى ما له علاقة مع الأجسام وهو النفس وإلى ما ليس له علاقة مع الأجسام أصلاً وهو العقل.

ورب النوع وإن كان له^٧ عناية بالنوع على رأي الأقدمين ليست عنايته عناية^٨ تعلّق بحيث يصير منه ومن بدن شخص واحد ونوع واحد، بل هو نوع بذاته.

١ - خ، ر: الجسمانية.

٢ - د: لا.

٣ - ل: ممن.

٤ - ل: واحداً.

٥ - خ، ر: لحقيقته.

٦ - د: لم.

٧ - خ، ر: وغيرها.

٨ - د: له.

٩ - ل: عناية.

Onlara göre akıllar, dikey silsilede asıllar olan temel şeylere ve türün ilkeleri olan ikinci şeylere bölünür. Nâtık nefisler, felek nefsi gibi cisimle alakası devamlı olan nefse ve insan nefsi gibi alakası devamlı olmayan nefse bölünür. Bazen onlar her türün ilkesini bu türün ismiyle isimlendirir ve onu bu şeyin tümeli diye isimlendirirler. Bununla manasının bizzat tasavvuru, ortaklığa mâni olmayan tümeli kastetmedikleri gibi, tümeli aklettiğimizde aklettiğimiz şeyin bizzat bu şey, yani türün sahibi olmasını da kastetmezler. Yine onlar türün, iki el iki ayak ve burna sahip olmasını da kastetmezler. Bilakis onlar bununla ruhani bir zâtı kastederler. Cismanî tür ise bu zâtın gölgesi ve onun heykeli gibidir. Cismanî türdeki cismanî nispetler, onun zâtındaki ruhani nispetlerin ve nuranî heyetlerin gölgesi gibidir. Onun, oluş ve bozuluş altında gerçekleşme zaruretiinden dolayı muayyen bir şahıstaki heykelini koruması mümkün olmayınca bu durumda onu somut bir fertle korur. Bu durumda o, türün esası olması anlamında tümeldir. Onun bütüne nispeti, gerek sahibi gerek kemâline yardımcı olanı, gerekse türünü sonsuz fertlerle koruması itibarıyla olsun, eşittir.

Sen, Empedokles, Agathodaemon ve diğerlerinin, türlerinin sahiplerine işaret ettiğini duyduğunda onların maksatlarını anla! Onların, “Türün sahibi cisimdir, cismanî bir şeydir veya onun başı ve iki ayağı vardır.” dediklerini kesinlikle sanma! Hermes’in “Ruhani bir zât, bana bilgiler verdi. Ona dedim ki sen kimsin? O da ben senin tam tabiatını dedi.” şeklindeki sözüyle karşılaşsan onun sözündeki bu zâtın bizim gibi biri olduğuna hamletme! Bu hususta onlara nispet edilen şeylerin tümü doğru değildir. Sözlerinin letafeti buna delalet eder. Fakat yanılgı, nakilden, dillerin tabiatından ve gereksiz şeyleri karıştırarak ispatı murat edip de sözlerini anlamayan kimselerin onlara intisap etmelerinden, riyaset sevgisi ile onları reddetmek isteyen kimselerin ön yargılı olmalarından ileri gelir. Türün ilkesinin var oluş takdirine göre, onların tikellere dair idraklerinin nasıl olduğuna ve tikellerdeki tasarrufunun nasıl olduğuna gelince, bu birazdan gelecek olan şeylerden hareketle düşünülebilir.

فالعقول عندهم تنقسم إلى الأمّهات في السلسلة الطولية التي هي^١ الأصول، وإلى الثواني^٢ التي^٣ هم أرباب الأنواع. والنفس الناطقة تنقسم إلى نفس دائمة العلاقة كنفس الفلك،^٤ وإلى نفس غير دائمة العلاقة كنفس الإنسان. وربما سمّوا ربّ كلّ نوع باسم ذلك النوع، ويسمّونه كلّيّ ذلك الشيء ولا يعنون به الكلّي الذي نفس تصوّر معناه لا يمنع الشركة، ولا إنّنا إذا عقلنا الكلّي فمعقولنا نفس ذلك الشيء الذي هو صاحب النوع؛ ولا أنّ لصاحب النوع يدين ورجلين وأنفًا،^٥ بل يعنون به أنّه ذات روحانية. والنوع الجسماني ظلّها وكصنم لها، والنسب الجسمانية في النوع الجسماني إنّما^٦ هي كظلال نسب روحانية وهيئات نورية في ذاته. ولما لم يصحّ له حفظ صنمه^٧ في شخص معيّن لضرورة الوقوع تحت^٨ الكون والفساد فيحفظه بشخص منتشر. فهو كلّي بمعنى أنّه أمّ^٩ النوع، ونسبته إلى الكلّ سواء بأنّه صاحبه ومُمدّد كمالاته وحافظ النوع بالأشخاص التي لا تنتهي.

فإذا سمعت أنباذقلس وأغاذاذيمون وغيرهما يشيرون إلى أصحاب الأنواع فافهم غرضهم. ولا تظنّ أنّهم يقولون إنّ صاحب النوع جسم أو جسماني أو له رأس ورجلان. وإذا وجدتَ هرمس يقول: «إنّ ذاتًا روحانية ألقت^{١٠} إلى المعارف، فقلتُ لها: مَنْ أنتِ؟ فقالت: أنا طباعك التامة» فلا تحمله على أنّها مثلنا. وكلّ ما نُسب إليهم في هذا الباب ليس بصحيح ويدلّ عليه لطائف كلماتهم، ولكن السهو وقع للنقلة ولطبائع اللغات ولانتساب مَنْ لا يفهم كلامهم إليهم^{١١} فأراد إثباتها مع شوب^{١٢} فضول له ولتحايل مَنْ أراد الرد عليهم حُبًا للرئاسة. وأمّا أنّ ربّ النوع على تقدير أن يكون كيف يكون له إدراك بالجزئيات وكيف يتصرّف^{١٣} فيها؟ فربّما يلحظ ممّا سيأتي من بعد.

٨ خ: يجب؛ ل: بحسب.
٩ خ: كم.
١٠ خ: الفت.
١١ ل: إليه.
١٢ ل: ثبوت.
١٣ د: ينصرف.

١ د، ط، ل: هم.
٢ ط: التوالي.
٣ ل: الذين.
٤ خ: الفلك.
٥ خ، د، ر: يدان ورجلان وأنف.
٦ ل: إنّها.
٧ ل: صنمة.

Fasıl: [Varlığın Tümünün Nurlar Nurunun Hâkimiyeti Altında yer Alması]

Her hâdisin kendisinden önce sonluluğu selb edilmiş hâdis bir şeyin gelmesine muhtaç olduğunu tahkik ettiğinde bilmen gerekir ki, feleklerin hareketleri ve istidatların peş peşe hâsıl olması söz konusu olmasaydı mümkün şeylerde sonsuzluk doğru olmazdı. Zira cisimler sonlu olduğu gibi, illetler ve malullerin de sonlu olması zaruridir. Sonlu şeylerden, sonlu cihetlerde ancak sonlu şeyler hâsıl olur. Şayet hareketler olmasaydı illetlerden sonlu şeyler hâsıl olur, artma ve eksilme olmaksızın varlık bu miktarda sabit kalırdı. İmkân da sonsuzluk üzere kalırdı ki, bu sonsuzluktan herhangisi bir şeyin kuvveden fiile çıkışı mümkün olmazdı. İlâhi cömertlik, varlık vermede sınırlı olmadığı için -ki O sonsuz bir kuvvete sahiptir- sonsuzca kabul etmeye istidatlı olan madde O'nun zâtının sonuçlarından olmuştur. Hâdis şeylerin hudûsu ancak ezeli bir şevkten kaynaklanan hareketli şeylerle tamamlanır ki onların hareketlerine hâdis şeyler tabi olur. Böylelikle semavî şeyler var olur.

Nurluğu sonsuz derecede şiddetli olan şey, yani Nurların Nuru, Zorunlu Varlık, varlığı düzenlemiş ve tertip etmiş ve onun düzenini sonsuz şeylerle korumuştur. Biz gayeye değil, aksine O'nun varlığın kendisinden tam bir düzen üzere hâsıl olduğu zât oluşuna işaret ediyoruz. Kadîm filozofların "Sonsuzluk yaratıcıdır." şeklindeki sözlerinin anlamı, tüm yönlerden sonsuzluğun ancak O'nun hakkında doğru olmasıdır. Mevcutların tamamı illetlerinde son bulur. İletleri de Yaratıcıda son bulur. Nitekim onlar şöyle derler: Akıl nefsin sonudur, Zorunlu Varlık aklın sonudur, fakat O başkasında son bulmaz. Dolayısıyla Yaratıcının niceliksel bir sonu olmadığı gibi, O'nun sabit oluşunun da bir sonu yoktur. O'na malul oluşun da bir sonu yoktur, yani O'nun zâtı nurludur ve O'nun nurluğu zâtına ilave değildir. Dahası O'nun nurluğunun şiddeti nurunun kemâlidir. Yetkinlik olan bu şiddet sonsuzdur. Yani herhangi bir kimsenin O'ndan daha tam ve daha yetkin bir şekilde idrak etmesi mümkün değildir. Herhangi bir cihetle O'nun ötesinde bir tamlığın olması mümkün değildir. Nurluğunun şiddeti, müdrik nurlar gibi sonsuz şeylere ilke oluşunun mümkün olması itibariyledir. O nurluğu ile bütün nurların hâkimidir. Nurluğunun şiddeti nurluğuna perdedir.

فصل: [في انطواء الوجود كله في قهر نور الأنوار]

ولك أن تعلم إذا حققت أن كل حادث مفقّر إلى سبق حوادث مسلوقة^١ النهاية أنه لولا حركات الأفلاك وحصول الاستعدادات شيئاً بعد شيء ما صحّت اللانهاية في الممكنات،^٢ فإنّ الأجسام متناهية والعلل والمعلولات واجبة النهاية، ولا يحصل من المتناهي والجهات المتناهية فيه إلا أمور^٣ متناهية. فلولا الحركات كان يحصل من العلل أمور متناهية، وكان يثبت الوجود على ذلك المبلّغ واقعاً^٤ عنده من غير زيادة ولا نقصان، وبقي الإمكان على غير النهاية التي ما كان يصحّ خروج شيء منها إلى الفعل. فلمّا كان الوجود الإلهي غير قاصر في إفادة الوجود على قدر متناه وله القوّة الغير المتناهية، كان من لوازم ذاته هيولى مستعدّة للقبول إلى غير النهاية، وما كان يتمّ حدوث الحادثات إلاّ بمتحرّكات لشوق أرلي يتبع حركاتها حوادث فوجدت السماويات.

فكان^٥ الذي نوريتّه غير متناهية الشدّة وهو نور الأنوار واجب الوجود نظم الوجود ورتّبته^٦ وحفظ نظامه باللانهاية. ولسنا نشير إلى الغرض، بل إلى أنّه ذات حصل منها الوجود على أتمّ النظام. ومعنى قول الأقدمين «إنّ اللانهاية هي البارئ» معناه أنّ اللانهاية من جميع الوجوه لا يصحّ إلاّ عليه، فإنّ جميع الموجودات متناهية إلى عللها وعللها متناهية إليه كما يقولون «العقل نهاية النفس وواجب الوجود نهاية العقل ولا ينتهي هو إلى شيء آخر». فليس له نهاية كمّيّة وليس له نهاية ثبات، وليس له نهاية معلوليّة وهو ذاته نوريّة لا أنّ النوريّة زائدة على ذاته، ثمّ شدّة نوريتّه كماليتها، وتلك الشدّة التي هي الكمالية غير متناهية أي لا يصحّ أن يدرك مدرك أتمّ منها وأكمل، ولا يصحّ أن يكون بجهة من الجهات تاميّة وراءه. وشدّة نوريتّه بحيث يصحّ أن يكون مبدأ لما لا يتناهى من الأنوار المدركة، وهو قاهر بنوريتّه جميع الأنوار، وشدّة نوريتّه حجاب لنوريتّه

١ ل: مساوية.

٢ ل: الإمكان.

٣ د، ل: الأمور.

٤ خ، ل: واقعا.

٥ خ: وكان.

٦ ل: ورتب.

O'nun bizden gizli oluşu zuhurunun şiddetindendir. Hem nasıl gizlenmesin? Cisimliğine rağmen Güneş zuhuru sebebiyle gözlere görünmez olur. Dolayısıyla varlığın tümü onun hükümrânlığı altında yer alır. Dolayısıyla cisimler nefislerin hakimiyeti altında yer alır. Nefisler akılların nurluğunun hakimiyeti altında yer alır. Akıllar da ilk malulün nurluğunun hakimiyeti altında yer alır. İlk malul de Nurlar Nuru olan kayyûmun nurluğunun hakimiyeti altında yer alır.

Her ne kadar başka zait nurlar olsa da akılların nurluğu zâtlarına ilave değildir. Zira yüksek nur aşağıdaki nura ebedî ve kalıcı bir tecelli ile tecelli eder. Bunu öncekileri taklit edip, müşahede mertebesine yükselemeyen zahirîler değil müşahede ehli âlimler bilir. Hüsrevanî filozoflara göre nefislerin mâhiyetlerinde de soyut nurlar ve kutsî nurları kabul eden bir şey bulunur. Müteahhirûnun zikrettiği şeylerden biri de şudur: Tam [varlık] kendisi için gerekli olan şeylerin tamamının hâsıl olduğu, gerekmeyen şeylerin tamamının da ondan nefyedildiği şeydir. Şöyle ki, onun zâtının ve türünün olduğundan daha tam olduğu tasavvur edilmediği gibi, beklenen bir şeye dönük arzusunun olması da mümkün değildir. Akılların hali işte budur. Tam olanın fevkinde ne zâtında ne de zâtının kemâlinde başkasına dayanan bir şey bulunur. O'nun dışındaki şeylerin tümünün varlığı O'nun varlığından kaynaklanır. Ne vehim O'nu kavrayabilir ne O'ndan daha tam bir varlık vardır, ne de O'nun mertebesine yaklaşan bir şey vardır. O Zorunlu Varlıktır. Kendi kendine yeterli olan şey, [yani tam olan], ister yenilenme ister şevkin devamı yoluyla olsun, kendi kemâlini hâsıl kılacak şeyin kendisine verildiği şeydir. Eksik ise bunun altında olan şeydir.

Fasıl: [Kötülük ve Fiilin İlletten Sâdır Olma Keyfiyeti]

Sonsuzluk zaruretinden ileri gelen şeylerden biri de oluş ve bozuluş âleminde zıtlığın bulunmasıdır. Sıcaklık ve soğukluğun birbirine zıt oluşu fiilin fiiliyle değildir. Aksine zıtlık bu ikisinin mâhiyetlerinin lâzımıdır. Şayet zıtlık olmasaydı oluş ve bozuluş mümkün olmazdı. Oluş ve bozuluş olmasaydı sonsuz ferlerin varlığı mümkün olmazdı. Unsurlu türlerin hâsıl olması ancak karşılıklı etkileşimle mümkündür. Karşılıklı etkileşim zaruretinden de herhangi bir zıtlık doğar.

فاختفاؤه عَنَّا لِشِدَّةِ ظهوره، كيف والشمس مع جرميَّتها احتجبت بظهورها عن الأبصار. فالوجود كُلُّه منطوي^١ في قهره، فالأجرام انطوت في قهر النفوس، والنفوس منطوية في قهر نورية^٢ العقول، والعقول منطوية في قهر نورية المعلول الأول، وهو منطوي^٣ في قهر نورية القيوم نور الأنوار.

ونورية العقول لا تزيد على ذاتها وإن كان فيها أنوار أخرى زائدة لتجلى العالي على السافل تجلياً سرمدياً ديمومياً يعلمه العلماء المشاهدون دون الظاهرين^٤ الذين يقلّدون الزبر ولا يرتقون إلى المشاهدة. والنفوس في ماهيَّتها أيضاً أنوار مجرّدة وقابلة لأنوار قدسية على ما يرى الحكماء الخسروائيون. ومما يذكر المتأخرون أيضاً أنّ التام هو الذي يكون حاصلاً له جميع ما ينبغي له متتفياً^٥ عنه جميع ما لا ينبغي له بحيث لا يتصوّر أن يكون ذاته ونوعه أتمّ ممّا هو عليه ولا يصحّ له شوق إلى أمر منتظر، وهذا حال العقول. وفوق التام^٦ ما لا يتوقّف شيء منه لا ذاته ولا كمالية ذاته على غيره؛ ووجود جميع ما هو غيره فاضل عن وجوده، ولا يدخل التوهّم ولا الوجود أتمّ منه ولا ما يقرب منه وهو واجب الوجود. والمكتفي هو الذي أُعطي ما به يحصل كمال نفسه وإن كان على سبيل تجدد ودوام شوق، والناقص ما دونه.

فصل: [في الشرّ وفي كيفية صدور الفعل عن العلة]

ومن ضرورة اللّانهاية أن يكون في عالم الكون والفساد تضادّ، وكون الحرارة والبرودة متضادّين^٧ ليس بفعل فاعل، بل التضادّ من لوازم ماهيَّتهما. فلولا التضادّ ما صحّ الكون والفساد، ولولا الكون والفساد ما صحّ وجود أشخاص غير متناهية. والأنواع العنصريّة لا يصحّ حصولها إلّا بتفاعل، ومن ضرورة التفاعل تضادّ ما،

١: منطوي.

٢: + منطوية في قهر نورية.

٣: منطوي.

٤: الناظرين.

٥: منبجثا.

٦: خ، ر + هو.

٧: د، ط، ل: متضادين.

Şayet zıtlık olmasaydı feyzin sürekli yenilenme üzere devam etmesinin imkânsızlığı mümkün olur, sonsuz sayıda nâtık nefis hâsıl olmaz, unsurlu âlem hayattan âtıl kalır ve mümkün şeylerin çoğu salt yokluk üzere devam ederdi. Tek bir fert itibariyle kötü olarak var olan şey tümel düzen incelendiğinde iyidir; şöyle ki, varlığın tümüyle iyiyi içine alması mümkün olmadığı gibi, mevcut düzenin olduğundan daha tam olması da mümkün değildir.

Mümkün şeylerden bir kısmı kötülükten ve yok olmaktan uzak olan şeylerdir. Yani ayırık akıllar ve benzerleridir. Bir kısmı da az bir kötülüğü gerektirdiği halde birçok iyiliği barındıran şeylerdir. Açıktır ki, az bir kötülük için çok olan iyiliği terk etmek büyük bir kötülüktür. “Bu kısım niçin kötülükten uzak yaratılmadı?” denilmesi de doğru değildir. Zira bir şeyi kendinden başka bir şey kılmak mümkün olmadığı için bu imkânsızdır. Bu kısım yaratılmamış olsa bu durumda varlık birinci kısım ile sınırlanır ve bu kısım hâsıl olmaz. İmkânsız şeylerden biri de suyun sudan başka bir şey olarak, ateşin de ateşten başka bir şey olarak yaratılmasıdır. Yine imkânsız şeylerden biri de ateşin bir elbiseye temas edip, yanmaya mâni bir şey olmadığı halde onu yakmamasıdır. [Bir taraftan] elbisesini ateşin tutuşturduğu bir kimsenin haline ve gördüğü zararın miktarına [diğer taraftan] hayatı boyunca onun ateşten faydalanma miktarına baktığında bu ikisi [yani fayda ve zarar] arasında bir nispet göremezsin. Bu şahıstaki durum işte budur. Nasıl böyle olmasın? Şayet tür faydalıyor fakat bu fert için sadece zarar söz konusu oluyorsa, bu türün düzenine kıyasla iyidir. Tıpkı beden için iyiliği için bir organın kesilmesi gibi. Tümel düzene baktığında hiçbir kötülük yoktur.

Bu konudaki tartışmayı âlemin ancak insan için yaratıldığını vehmeden kimse uzatır. Şayet bu kimsenin akli olsa ve hakkında uzun uzadıya konuştuğu bu şeyi düşünseydi şu hususu anlardı: Bu âlemde ezeli ve ebedi olarak belirlenmiş tümel yasalar olmaksızın rastgele iradeler söz konusu olsaydı, ne insanın ne hayvanların ne de diğerlerinin işleri böyle olurdu. Avamın ve hükemâya özenen sahte tabip Ebu'l-Berekât'ın vehmettiği üzere, bir takım maslahattan dolayı iradeleri yenilenen bir muktedir için şunlar söz konusu olurdu: O bir insanın kör olmamasını sağlayıp mizacını korurdu,

فصحَّ أنه لولا التضادَّ ما^١ صحَّ دوام الفيض على التجدّد المستمرّ، ولم يحصل^٢ من النفوس الناطقة المبلّغ الغير المتناهي، ولتعتّل العالم العنصري عن الحياة وبقي على العدم البحث^٣ أكثر^٤ ما يمكن. فالذي يُوجَدُ شرًّا بحسب شخص إذا وقع النظر إلى النظام الكلّي، فهو خير من حيث إنّه ما صحَّ الوجودُ مشتملاً على الخير والنظام أبلغ ممّا هو عليه.

ومن الممكنات ما هو بريء من^٥ الشرّ والفناء وهي^٦ العقول ونحوها، ومنه ما فيه خير كثير ويلزمه شرّ قليل؛ وظاهر أنّ ترك خير كثير لشرّ قليل شرّ كثير. ولا يصحّ أن يقال: «لِمَ^٩ ما جعل هذا القسم بريئاً عن الشرّ؟» فإنّه محال إذ لا يصحّ أن يجعل الشيء غير نفسه، فإن لم يجعل هذا القسم كان وقع الاقتصار على القسم الأوّل، ولم يحصل هذا القسم. ومن المستحيل أن يجعل الماء غير الماء والنار غير النار. ومن الممتنع أن يكون نار تمسّ ثوباً ولا مانع عن الحرق ولا تحرقه.^{١٠} فإذا نظرت إلى حال الذي احترق ثوبه بالنار وكميّة تضرّره به وكميّة انتفاعه بالنار في عُمره،^{١١} لم تجد بينهما نسبةً. هذا في ذلك الشخص، فكيف لو^{١٢} انتفع النوع^{١٣} ولم يكن لذلك الشخص إلّا التضرّر فحسب كان حسناً بالقياس إلى نظام النوع، كما يُقطع عضو لصالح بدن، وإذا نظرت إلى النظام الكلّي فلا شرّ.

وإنّما يطوّل الحديث في هذا من يتوهّم أنّ العالم ما خُلق إلّا لأجل الإنسان، ولو كان له عقل ونظر في هذا الذي يطوّل الحديث فيه لدرى أنّه لو كانت إرادات^{١٤} جزائيّة ولم يكن هناك^{١٥} قوانين^{١٦} مضبوطة أزلاً وأبداً ما كان أمور الإنسان والحيوانات وغيرها^{١٧} كذا. وما أقدر القادر الذي إراداته^{١٨} متجدّدة لمصالح كما يتوهّم العامّة والمتطبّب المتشبّه بالحكماء على أنّ لا يعمى إنسان فيحفظ مزاجه،

١٠ د: بحرقه.
١١ ل: غيره.
١٢ ل: ولو.
١٣ خ: بالنوع.
١٤ خ، ر: إرادة.
١٥ ل: هنالك.
١٦ خ، ر - كلية.
١٧ خ، ر: وغير هذا.
١٨ د، ط، ل: إرادته.

١ د: وما.
٢ ل: ولا حصل.
٣ ل: البحث.
٤ د: أكبر.
٥ خ: يؤخذ.
٦ ل: الموجود.
٧ خ، ر: عن.
٨ خ، ر: وهو.
٩ ل: ثم.

dul kadınları kendi başlarına bırakmazdı, zengin birçok kimseyi fakirlikle zarara sokmazdı, küçük yetimleri analarının kucağından uzaklaştırarak onlara eziyet etmezdi, birçok afet göndermezdi, bozuk dinlerin ve inançların peşinden gitmeye imkân vermezdi. Tıpkı Ebu'l-Berekât'ın "O, irade ediyor ardından yapıyor. Yapıyor ardından irade ediyor." şeklinde dediği gibi, iradesi yenilediği halde bunları yapmamaya kadir olan varlık, bu şahsın maslahatını niçin irade etmiyor? İradeler böyle olduğunda, yani maslahata dönük olmadığına tümel düzen içinde Zeyd'in kör oluşunun ve Amr'ın kronik hasta oluşunun bir önemi olmaz.¹ Eğer "Ezelî takdir, Onu ondan alıkoyar." denirse ona cevaben denir ki: "Ondan kaynaklanan bu ezelî takdirin meydana gelmesi zorunlu veya mümkündür. Eğer bu takdir, mümkün olur ve O da iki taraftan [yani bu takdirin varlığından veya yokluğundan] birini tercih ederse bu durumda bir tercih edici gerekir. Genel iyiliğin tercih edilmesi daha uygundur. Çünkü cahilin cehaletinde bedbahtın bedbahtlığında bir maslahat yoktur. Eğer bu takdir varlığın ancak olduğu gibi olmasının mümkün olması itibarıyla zorunlu olursa bu durumda lüzum doğru olur. Eğer bu kimse "O dilediğini yapar ve O'na niçin olduğu sorulmaz." derse cevaben "O'na niçin diye sorulmaz mı? O dili mi yakar, düşünmek haram mıdır veya O'na delil ulaşamaz mı?" denir. Bu gerekçelerin tümü geçersizdir. Makullerle ilgili olarak "O'na niçin diye sorulmaz." kapısı açılırsa bu durumda hakkında delil istenen her şey hatta âlemin imkân cihetlerinden biriyle özelleşmeye muhtaç olması, Yaraticının sıfatlarında nefî, ispat ve benzerinin bulunması hususunda muhalif "Bunun niçin olduğu da sorulmaz." der. İspatı en çok istenen şeylerden biri de avamdan birinin görüşünde olduğu üzere, istenilen birçok şey için tek bir iradenin olmasıdır. Zaruri olarak bunların bir kısmının istenmemesi diğerinin istenmemesini nefyetmez. Ne var ki, biz bu konuda sözü uzatmayacağız. Zira biz el-Evvel hakkındaki sıfatların imkânsızlığını daha önce açıklamıştık. Orada yeterli bilgiler vardır. Dolayısıyla iki taraf da mümkün olduğu halde, belaya maruz kalan bir fert hakkında o niçin daha uygun olanı seçmemiştir?

Soru: [Yukarıdaki soru hakkında şu denebilir:] Şayet O körlüğü seçmeseydi bu durumda körlükten daha kötü bir şey gerekli olurdu.

1 Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber*, 3: 164.

ولا يُهملَ أرملة، ولا يُهتَكَ بالفقر كثير^١ من أرباب الستر، ولا يُرفض أيتامًا صغارًا^٢ عن حضانة مرضعة فيبتليها ويبتليهم، ولا يرسلَ العاهات الكثيرة، ولا يمكنَ الأديانَ الفاسدة ومعتقداتها وسببها ونهبها.^٣ ومَن قدر أن لا يفعل وإرادته متجددة كما قال هو «يريد فيكون ويكون فيريد» فلمَ ما أراد مصلحةَ هذا الشخص؟ وإذا كانت الإرادات كذا فليس بمهمٍّ عمى زيد وزمانه عمرو في النظام الكلّي.^٤ فإن قيل: إنَّ التقدير الأزلي منعه عن ذلك، فيقال: كون ذلك التقدير الأزلي عنه واجب أو ممكن. فإن كان ممكنًا واختار أحدَ طرفيه فلا بدَّ من مرجح، وترجيحُ الخيرِ العامِّ كان أولى إذ لا مصلحة للجاهل في جهله وللشقي^٥ في شقاوته.^٦ وإن كان ذلك التقدير واجبًا بحيث ما كان يصحّ الوجود إلّا كما هو عليه فصَحّ اللزوم. فإن قال: إنَّه فعل ما يشاء ولا يسأل^٧ عن لِم؟ فيقال: لا يسأل عن لِم؟ لأنَّه يُحرق اللسان أو النظر^٨ حرام أو لأنَّه لا ينتهي الحجّة إليه، والأقسام كلّها باطلة. وإذا^٩ فُتح باب «لا يسأل عن لِم» في المعقولات فكلّ ما يراد^{١٠} الحجّة عليه حتّى كون العالم مفتقرًا في تخصّص جهات إمكانه وفي صفات البارئ نفياً أو إثباتاً وغيرها يقول الخصم «لا يسأل عن لِم». ومن أشدَّ ما يراد إثباته إرادة واحدة لمرادات كثيرة كما هو مذهب بعض العامة، وبالضرورة لا مراديةً بعض منها لا تنافي مراديةً الآخر، إلّا^{١١} أنّنا لا نطوّل فيه الكلام لما بيّنا من استحالة الصفات على الأول وفيه اكتفاء. فلمَ ما اختار في حقّ شخص مبتلى ما هو الأصلح له مع إمكان الطرفين؟

سؤال: لو لم يختَر^{١٢} العمى لزم أن يكون شيء أردى منه.

١ خ، ر: كثيرا.

٢ ل: أيتام صغار.

٣ د: ونهبها؛ ل: وتبليها.

٤ د: وإرادته؛ ط، ل: وإرادته.

٥ ل: بمتهم.

٦ ل - الكلّي.

٧ ل: والشقي.

٨ خ، ر: شقاوته.

٩ د، ط، ل: ولا يستل.

١٠ ل: النظام.

١١ خ، ر: وإن؛ ل: فإذا.

١٢ خ: يزاد.

١٣ خ - إلّا.

١٤ خ، ر، د، ط: يختَر.

Cevap: Körlük, bu türün zâtından mı yoksa fâilin iradesin mi ileri gelir? Eğer şahsın mâhiyetinden ileri geliyorsa bu durumda Yaratıcının şeylere zaruri olarak hamledeceği şeyler söz konusu olur ve körlüğün lüzumu doğru olur. Oysa bu lüzum iradesinden dolayı değildir ki söz O'na dönsün. Körlüğün lüzum etmesi yine şahsın mâhiyetinden dolayı da değildir. Zira tür mâhiyetçe ortaktır. Dolayısıyla bütünü hakkında da geçerli olur. Oysa türün fertlerinde herhangi bir şeyin öncelikli olması söz konusu değildir. Dahası, onun iddiasına göre Yaratıcı, şeylere hamledeceği zorlayıcı ve zorunlu olan bir duruma sahiptir.

Soru: Bunu sevap vermek için yapmış olamaz mı?

Cevap: Türsel mâhiyet eşit olduğu halde bir başkası için niçin sevap ve selameti birleştirmiş? O niçin bir kimseye iyilik ve güzelliği, diğerine de kötülük ve afeti tahsis etmiştir? Oysa mâhiyet aynı olup, hiçbir öncelik söz konusu değildir. O niçin birisini bedbaht kılsın da maslahatı için diğerini bedbaht kılsın?

İrade görüşünü benimseyenlerin bir kısmı, maslahatı benimsemez tam tersine “O diler ve bir maksat olmadan bunu yapar.” şeklindeki görüşle yetinir. Oysa bu görüşün aleyhine şöyle bir cevap gerçekleşir: İradenin, iki taraftan birinin tahsisine ve Zeyd’in selametine, Amr’ın da üzüntüsüne tahsis edilmesi mümkündür. Dolayısıyla tercih edici [bir sebep] olmaksızın irade özelleşir. Oysa mümkünün zâtı gereği gerçekleşme ile özelleşmesi imkânsızdır. Ayrıca, şöyle denilmesi de doğru değildir: İradenin özelliklerden biri de onun iki benzer şeye nispet edilmesi eşit olmakla birlikte irade iki benzer şeyden birinin tercih edilmesidir. Zira irade diğer tarafla özelleşmiş olsaydı bu özellik yine hâsıl olurdu. İradenin özelleşmesi için tercih edici olarak farz edilen her şeye ilişkin söz, mâhiyetlerde ve fâillerinde zaruri bir şeye ulaşıncaya kadar devam eder.

Bu kimselere denir ki: Yaratıcı mevcut olan bu âlemden daha mükemmel ve daha üstününü yaratabilir mi yaratamaz mı? Eğer hayır derlerse kaçındıkları sonuçlar onlar için gerekli olur ve talep ettikleri bilgilerin çoğu çürütülür. Eğer O’nun gücü yetiyor ve yapmıyorsa üstün olan mümkünden kaçınması

جواب: أيكون لذات ذلك^١ النوع أو لإرادة الفاعل؟ فإن كان لماهية الشخص فللباري أشياء يحمله على الأمور ضرورةً وصحّ لزوم، وليس ذلك اللزوم بإرادته^٢ لعود^٣ الكلام إليه، وليس لماهية^٤ الشخص فإن النوع متفق الماهية فكان^٥ يطرّد في الكلّ، ولا أولوية^٦ في أشخاص نوع. ثم إنّ للباري على زعمه أمرًا قاسرًا ضروريًا^٧ يحمله على الأشياء.

سؤال: إنّما فعل لمثوبة.

جواب: فلم جمع بين المثوبة والسلامة لغيره والماهية النوعية متساوية؟ ولم خصّ البعض بالحسن والجمال، والبعض بالقبح والآفة والماهية واحدة ولا أولوية؟ ولم أشقى البعض ومن مصلحه^٨ أن لا^٩ يشقي؟

ومن القائلين بالإرادة من لا يقول بالمصلحة، بل يقتصر على أنه «أراد ففعل لا لغرض». ويقع عليه أنّ الإرادة ممكنة النسبة إلى^{١٠} تخصيص أحد الطرفين وتخصيص السلامة بزيد والعاهة بعمر، فتخصّصت دون مرجح، وتخصّص الممكن بالوقوع لذاته محال. ولا يصحّ أن يقال: «من خاصية الإرادة ترجيح^{١١} أحد المثليين مع استواء النسبة، فإنّها لو تخصّصت بالطرف الآخر حصلت هذه الخاصية، وكلّ ما يفرض مرجحًا لتخصّص الإرادة يعود إليه الكلام إلى أن يقع العود إلى أمر ضروري في الماهيات^{١٢} وفي فاعلها.

ويقال لهم: إنّ الباري هل قدر على أن يفعل أشرف وأكمل من هذا العالم الموجود أو لم يقدر؟ فإن أجابوا بلا، فلزمهم ما احترزوا عنه من اللوازم، واختلّ كثير من مطالبهم. وإن قدر ولم يفعل، فإعراضه عن الممكن الأشرف

٧ د: ل: مصلحة.
٨ د: مصلحة لا.
٩ د، ط، ل: في.
١٠ د، ط، ل: يقول.
١١ د، ط: ترجح.
١٢ ل: الماهية.

١ خ، ر: أيكون لذلك.
٢ د، ط: بإرادته.
٣ د، ط: ليعود؛ ل: ويعود.
٤ ل: ليس والماهية.
٥ ل: وكان.
٦ خ، ر: أمر قاسر ضروري.

ve daha aşağı olanı tercih etmesi eşitlik veya birinin ağır basmasıyla beraber demektir. Eğer eşitlik ile beraber bulunursa bu durumda O bir tahsis ediciye muhtaç olur. Eşitlik durumunda siz tahsis edici ile ilgili sözden imtina ederseniz bu durumda Yaratıcının varlığına ilişkin hiçbir deliliniz kalmaz. Siz iradenin özelliğine sığındığınızda mâhiyetin özelliklerine sığınmanın bir benzeri söz konusu olur. Hatta bir kimse şöyle der: Varlık ve yokluk, şu falan mâhiyete nispetle eşittir. Ne var ki “Bu mâhiyetin özelliklerinden biri de kendisinin varlığının ya daimî ya da daha önce yokken var olmasıdır. Bu, irade dışındaki şeylerde mümkün değildir.” dediğinizde tartışmaya ve muarazaya maruz kalırsınız. Bu görüşlerin en bayağısı Zorunlu Varlığın zâtında sonsuz hâdis iradelerin bulunduğunu ispat etme gibi bu mecnun sahte tabip [Ebu’l-Berekât’ın] körlüğünden ortaya çıkan görüştür.

“Fiil illetten ya irade ya tabiat veya ikisinin toplamı itibariyle sâdır olur.” sözü doğru bir sınırlama değildir. Ne var ki bir kimsenin iradî olanın dışındakileri “tabiî” diye isimlendirmesi kendisinin uydurduğu bir ıstılahtır. Doğru olan taksim şunun söylenmesidir: “Her fiil [1] ya şuur ve idrak sahibi birinden sâdır olur, [2] ya da şuur ve idrak sahibi olmayan birinden sâdır olur. Birincisi iradeyle sâdır olan fiil veya iradeye muhtaç olmaksızın kendisinden hiçbir şeyin kaybolmadığı şuurlu bir zât olması itibariyle şuurlu bir zâttan sâdır olan fiil kısımlarına bölünür. İkincisi ise kendisinden sâdır olduğu şeyin şuuru olmaksızın sâdır olan fiil ki, bu “tabiî” diye özelleşebilir. Tabiî fiilin cisimliğine ilave bir şeyle özelleşen cisimden sâdır olması gerekir. Oysa ayırık varlık tüm yönlerden böyle değildir. Fiilin tabiî ve iradî olarak sâdır olması da mümkündür. Fakat bu tek cihetten değil iki cihet bakımındandır. Dolayısıyla Zorunlu Varlığın fiili iradeden ve tabiattan yücedir.

Kitaplarda belirtilen şeylerden biri de şudur: Kötülüğün zâtı yoktur, bilakis kötülük yokluğa dönük bir şeydir. Dolayısıyla kötülük, bir şeyin yokluğu veya bir şeyin kemâlinin yokluğudur. Vücudî şeylerden kötülük olarak farz edilen bir şey herhangi bir yokluğa götürmesi sebebiyledir. Hatta herhangi bir mevcut, bir şeyin kemâlinin yokluğuna götürmüyorsa onun varlığı ne kendisi için ne de başkası için kötülük olur.

واختياره للأخس^١ كان مع استواء أو ترجّح. فإن كان مع استواء فيحتاج إلى مخصّص. وإن امتنعتم عن القول بالمخصّص عند الاستواء، فلا يبقى لكم حجة على وجود الباري أصلاً. وكلّما التجأتم^٢ إلى خاصيّة الإرادة، يتأتّى مثله من الالتجاء إلى خواصّ الماهيات، حتّى يقول قائل: إنّه كان الوجود والعدم بالنسبة إلى هذه الماهيّة الفلانيّة سواءً، إلّا أنّ من خاصيّتها وجود نفسها إمّا دائماً أو بعد أن لم تكن. فإذا قلتم: هذا لا يصحّ في غير الإرادة نوزعتم وغورضتم. وأنحس^٣ هذه المذاهب ما وقع على العمياء لهذا المجنون المتطبّب من إثبات إرادات^٤ حادثّة غير متناهية في ذاته.

وأما ما يقال «إنّ الفعل إمّا أن يكون صادراً عن العلّة باعتبار إرادة أو طبع أو مجموعهما» فليس بحصر صحيح، إلّا أن يصطلح مصطلح على أن يسمّى ما وراء الإرادي طبيعياً فيكون اصطلاحاً من نفسه. أمّا التقسيم الصحيح هو أن يقال: إنّ كلّ فعل إمّا أن يصدر عنّ له شعور وإدراك أو يصدر^٥ عنّ ليس له شعور به وإدراك. والأوّل ينقسم إلى ما يصدر بإرادة وإلى ما يصدر عن الذات الشاعرة من حيث إنّها ذات شاعرة^٦ دون غيبتها عنه من غير الحاجة إلى الإرادة. والثاني وهو ما يصدر دون شعور ما هو صادر عنه^٧ يجوز أن يخصّ بالطبيعي، ولا بدّ للطبيعي من كونه صادراً عن الجسم المتخصّص بأمر زائد على الجسميّة، والمفارق من جميع الوجوه ليس كذا. ويجوز أن يكون الفعل صادراً بالطبع والإرادة، ولكن من جهتين لا من^٨ جهة واحدة، ففعل واجب الوجود أعلى من الإرادة والطبع.

ومن المذكور في الكتب أنّ الشرّ لا ذات له، بل^٩ الشرّ عدمي فهو عدم شيء أو عدم كمال شيء. وما يفرض من الوجوديّات شرّاً فإنّما يكون بسبب تأديّه إلى عدمي^{١٠} ما حتّى إن كان موجود^{١١} لا يؤدّي إلى عدم كمال شيء^{١٢} فلا يكو وجوده شرّاً لنفسه ولا شرّاً لغيره.

- | | | | |
|---|---------------------------------|----|-----------------|
| ١ | خ: ر: الأخس. | ٨ | خ: ر: من. |
| ٢ | د: التجاء ثم. | ٩ | د: ط: عنها. |
| ٣ | ل: وأخس. | ١٠ | ل - من. |
| ٤ | ل: إرادة. | ١١ | ل + من. |
| ٥ | ل - أما. | ١٢ | ل: عدم. |
| ٦ | د، ط، ل - أن يقال. | ١٣ | ل: موجودا. |
| ٧ | ل - عنّ له شعور وإدراك أو يصدر. | ١٤ | د، ط، ل: الشيء. |

Bunu söyleyen kişinin “Katmerli bilgisizlik (*cehl-i mürekkeb*), ahirette daha fazla elemi gerektirir.” fikrine kapılması gerekmez. Katmerli bilgisizlik ve ondan hâsıl olan elem, vücudî olup o da bir kötülüktür, her ne kadar onun kötü oluşu, ilim ve iyi melekelerden ibaret kemâlin yokluğundan ileri gelse de. Dolayısıyla kat kat bilgisizlik de olsa katmerli bilgisizlik, elemi artırmaz.

Sözün özü, bu gibi şeylere ihtiyaç yoktur. Bilakis varlığın, olduğu halin dışında olması imkânsızdır. Varlık için olduğundan daha tam olan bir düzen tasavvur edilmez. Kötülük, eğer alınacaksa, tek bir şahsa uygun olmayan bir şey itibariyle söz konusu olur. Bütünün olduğu hale nispetle kötülük, iyi ve latiftir. Oysa hareketler ve çarpmalar, fertler için uygun olmayan şeylere götürür. Tek bir şahsın varlığı itibara alınmaz, aksine “düzen” sınırsız ve sayılamayan kısımlar üzere olan sonsuz şeylerle korunur. Fakirin elbisesinin yanması da gerekli şeylerden biri olarak gerçekleşir. Bazen tikel kötülükte, tümel maslahatlar bulunabilir.

Eşyada düzenin bulunuşu, fâilin fiili ile değil eşyanın mâhiyetlerinin sonuçlarıdır. Nitekim bir fâilin, küresel şekiller oluşturup da aralarında boşluk kalmayacak biçimde bunları birbirine bitıştirdiği tasavvur edilmez. Bilakis sıkıştırma imkânı altıgenlerde bulunur. Altıgendeki düzen onun için mâhiyetinden dolayı mümkündür. Dairesel şekiller hakkında ise bu sıkıştırma mâhiyetinden dolayı imkânsızdır. Şeyler her ne kadar başkalarının malulü olsa da hüviyetleri ve varlıkları kendilerinden ileri gelir. Ne var ki, bir araya gelmelerinden bir düzenin hâsıl olması itibariyle onların ilk olarak hâsıl olması mâhiyetlerinden ileri gelir. Bununla “Felekler niçin dokuz tane de gezegenler yedi tanedir? Yahut felekte niçin kutbun iki noktası taayyün eder?” diyen kimsenin sözünün bozuk oluşu bilinir. Zira herhangi bir sebeple tercih edilme söz konusu olmasaydı bu şey gerçekleşmezdi.

Sayıların mâhiyetleri sebebiyle birtakım özellikleri vardır. Sayıların iliştiği zâtların mâhiyetlerinden dolayı özellikleri olduğu gibi, sayı itibariyle de özellikleri vardır. Felekler, her ne kadar konumları birbirine eşit olsa da altındaki şeyler sebebiyle izafetler bakımından farklı olurlar. Bir insanın işin tafsilatına muttali olmaması başka şeylere ilişkin bilgisinin sağlam olmadığını göstermez. Dolayısıyla bilinir ki, zorunlu olmayan bir şey var olmaz.

وهذا القائل لا ينبغي أن يستروح إلى أن الجهل المركب يُوجب زيادة ألم في الآخرة، والجهل المركب والألم الحاصل منه وجودي وهو شرٌّ، وإن كان كونه شرًّا لأجل عدم كمال وهو العلم والملكات الجيدة فالجهل^١ المركب لا يزداد به من حيث كونه مركبًا ألم.

والحاصل أنه لا حاجة إلى مثل هذه الأشياء، بل امتنع الوجود إلا على ما هو عليه ولا يتصور له نظام أتم منه. والشر إذا أخذ فإنما يكون بحسب ما لا يلائم شخصًا واحدًا. وأما بالنسبة إلى ما عليه^٢ الكل فهو حسن لطيف. وقد تأذت الحركات والمصاكات إلى غير ملائم لأشخاص؛ وليس الشخص الواحد وجوده معتبر، بل النظام محفوظ بما لا يتناهى على أقسام لا تنحصر ولا تُعدّ. ويقع من اللوازم حرق ثوب فقير، وقد يكون في مفسدة جزئية مصالح كلية.

وكون النظام في أشياء لازم لماهياتها لا بفعل^٣ فاعل، كما أنه لا يتصور لفاعل أن يجعل أشكلاً كريّة بحيث تصير مع كريّتها متراصة دون خلل فيما بينها بل في المسدّسات إمكان تراض، ونظام في ذلك يمكن عليها لماهياتها ويمتنع على المستديرات مثله لماهياتها. فالأشياء وإن كانت معلولة لغيرها منه هوياتها ووجوداتها، إلا أن كونها بحيث يحصل من اجتماعها^٤ نظام أولاً يحصل لماهياتها. وبهذا يُعلم فساد قول من يقول: «لم كانت الأفلاك تسعة والسيارات^٥ سبعة أو الفلك لم تعين فيه^٦ نقطتان للقطبية» فإن ذلك لولا الترجيح^٧ بسبب ما وقع.

وللأعداد خواص لماهياتها، وللذوات التي يعرض لها العدد خواص لماهياتها وخواص باعتبار العدد، والفلك وإن كان أوضاعه متساوية إلا أنها تختلف بما تحتها من الإضافات.^٨ وعدم اطلاع البشر على تفصيل أمر لا يدلّ على عدم وثاقه عليهم بأشياء أخرى.^٩ فيعلم أن ما لا يجب لا يكون،

٧ ل: أو السيارات.

٨ ل: به.

٩ ل: الترجيح.

١٠ هـ: الأوصاف.

١١ د، ط: آخر.

١ خ: الحدة والجهل.

٢ خ: إلى فاعلية.

٣ د، ل: لا يفعل.

٤ ل + يكون.

٥ د: بحسب.

٦ خ، ر: اجتماعهما.

Gerçekleşen bu şeyler, gerçekleşme cihetleri itibariyle tahsis edicilere sahiptir. Bu şeyler, “Şayet bu irade yoluyla olsaydı mümkün, tahsis edici olmaksızın taayyün ederdi veya bir şey, diğer bir şey olmaksızın irade yoluyla taayyün ederdi.” şeklinde değil, ancak fâildeki tercihten ileri gelir. Tüm bu takdirlere göre gerçekleşen bu şeylerde illetleri bakımından bir tercih söz konusudur. Bunlar için mâhiyetleri itibariyle başkasından değil kendilerinden dolayı düzenin ortaya çıktığı bir taayyün söz konusudur.

Bil ki, mutluluk mutsuzluktan daha çoktur. İnsanların ahiretteki mertebeleri, dünyadaki mertebeleri gibidir. Mutluluk ve mutsuzluk için birtakım mertebeler vardır. Önce geçen konular bilindiğinde “Eğer her şey kaderle oluyorsa niçin cezalandırma söz konusu oluyor?” diyen kimseye bakılmaz. Zira kötü melekeler ve uzaklaştırıcı heyetler, bizzat elemi gerektiren şeylerdir, yoksa [cezalandırma] haricî bir intikam sahibinin kudretinden ileri gelmez. Hasta perhizine dikkat etmez de hastalığı artarsa bu onu ikaz eden bir tabibin ondan intikam almasından dolayı değil, aksine bu kaderin onu tamahtan dolayı sevk ettiği şeyin zorunlu sonuçlarındandır.

وإنّ هذه الأشياء الواقعة لها بجهات وقوعها مخصّصات. وليس إن لو كان بالإرادة تعيّن الممكنُ دون المخصّص أو يتعيّن^١ بالإرادة شيء دون شيء إلا لترجّح عند الفاعل. فعلى جميع التقديرات فيها ترجّح باعتبار عللها،^٢ ولها تعيّن أن يكون منها النظام دون غيرها باعتبار ماهياتها.

واعلم أنّ السعادة أكثر من الشقاوة، وأنّ مراتب الناس في الآخرة كمراتبهم في الدنيا، وأنّ للسعادات^٣ والشقاوات^٤ مراتب. وإذا علّم ما سبق فلا يتّجه لقائل أن يقول: إن كان الكلّ بالقدر فلماذا العقاب؟ فإنّ الملكات الرديئة والهيئات المبعدة هي بنفسها الموجبة للألم لا لسطوة منتقم خارجي.^٥ والمريض إذا قُصر في الحميّة ونالته الأوصاب ليس ذلك بأنّ الطبيب المحذّر انتقم منه بل^٦ هو من لوازم ما ساق إليه القدر من النّهمة.

١ ل: تعين.

٢ هـ: التقديرات عللها فيها ترجّح باعتبار.

٣ خ: السعادات.

٤ د: في الشقاوات.

٥ خ، ر: خارج.

٦ ل + لما.

YEDİNCİ MEŞRA‘

İDRAK, ZORUNLU VARLIĞIN İLMİ, AYRIK VARLIKLAR, NEFSİN BEKASI, MUTLULUK VE BUNA İLİŞKİN ŞEYLER

Fasıl: İdrak ve İlim

Bir grup insan zannetmiştir ki, bir şeyi idrak etme özelliği olan bir kimsenin idraki, onun nefsinin idrak edilen şeyin sûretine dönüşmesidir. Bunun geçersiz olduğunu “Bir şey, aynıyla başka bir şeye dönüşmez.” şeklinde daha önce işaret edilen önermeden hareketle bilirsin. Zira dönüşülen şey hâsıl olduğu halde birinci şey varlığını sürdürürse bu durumda onlar iki şey olurlar. Eğer birinci şey yok olur da ikinci şey hâsıl olur ya da ikinci şey hâsıl olmayıp, birinci şey varlığını sürdürürse bu durumda ikisinden biri diğerine dönüşmüş olmaz. Evet bazen “Siyah beyaza, su havaya dönüştü.” denir. Oysa siyah olması itibarıyla siyah beyaza; su olması itibarıyla su havaya dönüşmemiş, bilakis suluk sûretinin taşıyıcısından bu sûret kaybolmuş ve onda hava sûreti hâsıl olmuştur. Siyahlıkla nitelenen cisimden siyahlık kaybolmuş ve onda beyazlık hâsıl olmuştur. Her iki halde de mahâl birdir. Eğer nefis olmadan sûret ortaya çıkar, yahut sûret olmadan nefis varlığını sürdürürse idrak söz konusu olmaz. Eğer her ikisi de varlığını sürdürürse onlar iki şey olur. Dahası, senin bizâtihi şuur sahibi olan cevherin her vakit yenilenen şeylerden değil aksine sûretten önce, sûretle birlikte veya sûretten sonra, her halükarda sabit olan tek bir şeydir. Oysa sûret, [bulunduğu] şeyin devamlılığı ile birlikte hâsıl olan bir şeydir. Dolayısıyla sen idrakle birlikte ve idraksiz olarak da sensin. Dolayısıyla [nefsin sûretle] bir olmasının bir anlamı yoktur.

Bir grup ise nefislerimiz bir şeyi idrak ettiğinde idrakin ancak faal akılla birleşmesiyle hatta nefsin ona dönüşmesiyle gerçekleştiğini zannetmişlerdir. Oysa bu da geçersizdir. Zira biz iki şeyin ancak ittisal veya imtizaç yoluyla bir şeye dönüştüğünü veya iki şeyin terkinin alınması yoluyla bir olduğunu, başka türlü olmadığını açıklamıştık.

المشروع السابع

في الإدراك وعلم واجب الوجود والمفارقات وبقاء النفس والسعادة وما يتعلّق به

فصل: في الإدراك والعلم

إنّ جماعة من الناس ظنّوا أنّ إدراك ما من شأنه أن يدرك أمرًا هو أن يصير هو نفسه صورة ذلك الشيء، وأنّ تعلم بطلان هذا ممّا قد سبقت^١ إليه إشارة^٢ من أنّ شيئًا لا يصير بعينه شيئًا آخر، فإنّه إن بقي^٣ الأوّل مع حصول الثاني فهما اثنان، وإن بطل الأوّل وحصل الثاني أو بقي^٤ الأوّل ولم يحصل الثاني^٥ فما صار أحدهما الآخر. بلى قد يقال: صار الأسود أبيض والماء هواء، وليس أنّ الأسود من حيث هو أسود يصير أبيض أو الماء وهو ماء يصير هواء، بل الحامل لصورة المائيّة زال عنه تلك الصورة وحصلت فيه صورة الهوائيّة. والجسم الذي وُصف بالأسوديّة زال عنه السواد وحصل فيه البياض، والمحلّ^٦ في الحالتين واحد. فإن حصلت الصورة ولا نفس أو بقيت النفس ولا صورة فلا إدراك، وإن بقيا فهما اثنان. ثمّ الجوهر الشاعر بذاته منك^٧ ليس ممّا يتجدّد كلّ وقت، بل هو شيء واحد ثابت قبل الصورة ومعها وبعدها، والصورة أمر يحصل مع بقاءه، فإنّك أنت أنت مع الإدراك ودون الإدراك فلا معنى للاتّحاد.

وإنّ قومًا كانوا^٨ قد ظنّوا أنّ نفوسنا إذا أدركت شيئًا فإنّما إدراكها اتّحادها^٩ بالعقل الفعال حتّى تصير هي هو، وهو باطل. فإنّا قد بيّنا أنّ شَيْئَيْن لا يصيران واحدًا إلّا باتّصال أو امتزاج أو أخذ تركيب مجموعي لا غير.

١ د، ط: سبق.

٢ ل: الإشارة.

٣ خ: نفى.

٤ خ: نفى.

٥ ل - أو بقي الأوّل ولم يحصل الثاني.

٦ ل: والمحمل.

٧ خ: مثل.

٨ خ، ر - كانوا.

٩ خ، ر: أدركها باتّحادها، د: أدركها اتّحادها.

İttihadın manasını ayrıık varlıklar konusunda açıklayacağız. Bununla birlikte bu görüştekiler [1] ya faal aklın bölünmesi görüşüyle ilzam edilir. Böylelikle nefis, faal aklın diğer bir cüzüne değil bir cüzüne bitişir de diğer bir şeyi değil bu şeyi idrak eder. [2] Ya da nefsin tek bir şeyi idrak ettiğinde ve onunla bir olduğunda faal akılla birlikte diğer şeyleri de idrak ettiği görüşüyle ilzam edilir. Oysa her iki kısım da geçersizdir.

Araştırmaya bunlardan daha meraklı bir grup ise bilgi meselesinde bir öncül öne sürdüler ve ayrıık varlığın zâtını idrak etmesinin zorunlu olduğu hususunda şöyle bir kaideyi sabit gördüler: Kâim bir zâta sahip olduğu halde düşünülen her şeyin zihin dışındaki varlığı, zihindeki varlığı gibidir. Yani maddeden soyuttur. Şöyle ki, bu şey akledildiğinde onun nefisteki sûretinin başka bir makule bitişmesi doğru olur. Zira onun başka bir şeyle birlikte akledilmesi söz konusudur. Bu şeyin zâtı sûreti gibi maddî arazlarla örülü olmadığında onun mâhiyetine aklî sûretin bitişmesi doğru olur. Dolayısıyla onun mâhiyetini makul kılması da doğrudur. Zira cevherin düşünmesi imkânsız olsaydı -ki tabiatından dolayı cins hakkında imkânsız olan tür hakkında da imkânsızdır- herhangi bir cevherin zâtını idrak etmesi doğru olmazdı. Oysa durum böyle değildir. Bu cevherin aklî bir sûreti düşünmesi imkânsız olmadığında, bu sûreti düşündüğü esnada onun kendi zâtını da düşünmesi gerekir. Bir şeyi akledenin, aklettiğini de akletmesi gerekir. Bu şey tüm yönlerden bilfiil olan bir şey olduğunda onun için imkânsız olmayan şey gerçekleşmeyen bir imkânla mümkün olmaz. Bilakis onun hakkında bizâtihi yahut bazı şeylerde başkasından dolayı zorunluluk gerekir, akıllar gibi. Dolayısıyla makul, maddeden soyut ve kendiliğinden kâim bir zâta sahip olan her şeyin zâtını ve başkasını akletmesi gerekir.

Bu kişi kendisini şöyle bir şüpheye düşürmüştür: Bazen denir ki “Haricî bir şey intiba eden sûretten zât itibariyle ayrıdır. Bazen idrak edilebilen sûret hakkında geçerli olan bir şey, hâricî şey hakkında geçerli olmayabilir, zira ikisinden biri diğerinden ayrıdır.” Bu kişi ardından da buna şöyle cevap vermiştir: “Bu sûrete bitişme istidadı, sûretin gerçekleşmesinden sonra değildir. Zira bir şey gerçekleşip sonra istidat kazanıyor değildir. Aksine önce istidat kazanır daha sonra gerçekleşir. İstidat önce geldiğinde o mâhiyete ait olur. Dolayısıyla mâhiyetin mutlak olarak bir şekilde bitişme istidadı vardır.”

ونحن سنذكر معنى الاتحاد في المفارقات؛ مع أنهم يلزمهم إما القول بتجزؤ العقل
الفعال، حتى^١ يتصل النفس منه بجزء دون جزء فتدرك شيئاً دون شيء؛ أو أن النفس
إذا أدركت شيئاً واحداً واتحدت^٢ تدرك معه سائر^٣ الأشياء، والقسمان باطلان.

وقوم هم أشدّ بحثاً من هؤلاء قدّموا على مسألة العلم مقدّمةً. فأثبتوا قاعدة
في أن المفارق يجب أن يكون مدرّكاً لذاته وهي أن كلّ ما يعقل وله ذات قائمة
كان وجودها في خارج الذهن كوجودها في الذهن أي مجردة عن المادة. فإنه إذا
عقل صحّ على صورته مقارنة معقول آخر في النفس، فإنه يتأتّى أن يعقل مع شيء
آخر. وإذا^٤ كان ذاته كصورته غير محفوف بالعوارض المادية فيصحّ عليه لماهيته
مقارنة صورة عقلية، فيصحّ عليه جعلها معقولة. فإن الجوهر لو امتنع عليه التعقل
والممتنع على الجنس لطبيعته ممتنع على النوع فما صحّ على جوهر ما^٥ إدراك^٦
ذاته، وليس كذا. وإذا لم يمتنع عليه تعقل^٧ صورة عقلية، فعند تعقل تلك الصورة
يلزم أن يعقل ذاته. فإن ما يعقل شيئاً له أن يعقل أنه هو الذي يعقل. فإذا كان هذا
الشيء ممّا هو بالفعل من جميع الوجوه، فما لا يمتنع عليه لا يمكن عليه إمكاناً
غير واقع، بل يجب أن يكون له وجوباً^٨ بذاته أو بغيره في بعض الأشياء كالعقول.
فكلّ ما يعقل وله ذات مجردة عن المادة قائمة بنفسها فله أن يعقل ذاته وغيره.

وأورد على نفسه شكاً وهو أنه قد يقال: إن الشيء الخارجي متميز الذات عن
الصورة المنطبعة، فقد يصحّ على الصورة الإدراكية ما لا يصحّ على الخارجي
باعتبار ما امتاز أحدهما عن الآخر. فأجاب: إن استعداد المقارنة لتلك الصورة
ليس بعد وقوعها؛ فإن الشيء لا يقع ثم يستعدّ، بل يستعدّ^٩ أولاً ثم يقع. فإذا كان
الاستعداد متقدّماً فهو للماهية، فللماهية مطلقاً استعداد^{١٠} المقارنة كيف كانت.

٧ خ: جوهرها.
٨ ر: أدرك.
٩ د: بعقل.
١٠ ل: وجوب.
١١ ل - بل يستعد.
١٢ ل: استعدادا.

١ ل: حين.
٢ د: وانجذب به؛ ل: واتحدت.
٣ خ، ر: فتدرك جميع.
٤ ط، ل - كان.
٥ خ: لوجودها.
٦ ل: فإذا.

Araştırma ve Soruşturma:

Bu tarz, doğru değildir. Öncelikle “Akledilen şeyin akletmesi gerekir.” önermesindeki orta terim sûretin bitişmesidir. Oysa Zorunlu Varlığa sûretin bitişmesi, kanıtlandığı üzere, asla mümkün değildir. Dolayısıyla bununla Zorunlu Varlığın ilmini ispat etmek mümkün olmaz. İkinci olarak, iki sûretin nefse bitişmesi ancak onların hâsıl olmaları ve tek bir cevhere intiba etmeleridir ya da tek bir cevhere intiba etmeleri itibariyledir. Kısaca zihindeki sûret hakkında doğru olan şeyin haricî sûret hakkında doğru olması gerekmez. Bundan dolayı zihinde intiba eden sûretin mahalle intiba etmesi mümkündür hatta zorunludur. Oysa haricî cevherin sûreti olan şeyin herhangi bir vecihle bir şeye intiba etmesi mümkün değildir. Zikredilen istidadı mazeret olarak ileri sürmek de fayda vermez. Zira bir kimse şöyle diyemez: “Zihinde daha önce mevcut değিলken hâsıl olan haricî cevherin sûreti, zihinde hâsıl olma istidadına sahiptir. Onun intibaya ilişkin istidadı, hâsıl olduktan sonra değil aksine hâsıl olmasından öncedir. Dolayısıyla mâhiyetin istidadı mutlaklıdır.” Dolayısıyla bizâtihi kâim ve zât bakımından cevher olan haricî şeyin bir mahalle intiba etmesi ve araza dönüşmesi mümkündür. İmkânsız şeylerden biri de cevherin herhangi bir vecihle araza dönüşmesidir. Bu tarz daha önce işaret ettiğimiz üzere geçersizdir. Zihnî olması itibariyle tabiata ilişkin her şey haricî olana geçmez. Burada başka vecihler olsa da sözü uzatmak istemiyoruz.

Onlar Zorunlu Varlığın ilmi konusunda inanılması gereken şeyin keyfiyeti hakkında bir yola girmiş olup, onların bu konudaki maksatları doğrudur. Ne var ki, bunu takrir eden grup işi kolaylaştırmayı düşünmüştür. Görüşlerinin özeti şudur: Zorunlu Varlık maddeden soyut bir zâta sahiptir ve O zâtından habersiz değildir. Açıklandığı üzere durumu böyle olan bir şey, nefsin insanlık ve kuşluk sûretini soyutlamasında olduğu gibi makul yapmak için bir kimsenin üzerinde çalışması itibariyle değil zâtı gereği makuldür. Soyut olma zâtı gereği olduğunda O zâtı gereği makul olur. Zâtı gereği makul olması, zaruri olarak zâtı gereği akleden olmasını gerektirir.

بحث وتعقب:

وهذا النمط غير مستقيم. أمّا أولاً: فلأنّ الوسط في «أنّ ما يُعقّل يجب أن يعقّل» مقارنة^١ الصورة، وواجب الوجود لا يصحّ عليه مقارنة^٢ صورة أصلاً لِمَا بُرهن عليه، فلا يصحّ إثبات علم واجب الوجود به. وثانياً: أنّ مقارنة الصورتين في النفس ليس إلّا حصولهما وانطباعهما^٣ في جوهر واحد أو باعتبار^٤ انطباعهما في جوهر واحد؛ وفي^٥ الجملة لا يلزم أن يكون ما يصحّ على الصورة التي في الذهن يصحّ على الصورة الخارجيّة. ولهذا صحّ على الصورة المنطبعة في الذهن الانطباع في المحلّ بل وجب. وما هي صورته أي^٦ الجوهر الخارج^٧ لا يصحّ بوجه أن ينطبع في شيء. ولا ينفع الاعتذار بالاستعداد الذي ذكر. فإنّه ليس لقائل أن يقول: «صورة الجوهر الخارجيّ الحاصلة في الذهن التي حصلت فيه بعد أن لم تكن لها استعداد الحصول في الذهن، ولم يكن استعدادها للانطباع بعد الحصول بل كان قبل الحصول، فالاستعداد للماهيّة مطلقاً»، فيصحّ على الخارجي الجوهرية الذات القائم بنفسه أن ينطبع في محلّ وأن يصير عرضاً. ومن المحال صيرورة الجوهر عرضاً بوجه من الوجوه. فهذا النمط قد أشرنا إليه من قبل^٨ أنّه^٩ فاسد، وإنّ كلّ ما يلحق الطبيعة باعتبار أنّها ذهنيّة لا يتعدّى إلى الخارجي. وهاهنا وجوه أخرى لا نطوّل بها الكلام.

وكانوا يسلكون في كيفيّة ما يجب أن يعتقد في^{١٠} علم واجب الوجود مسلكاً، وكان غرضهم فيه صحيحاً، إلّا أنّ الذي كان يقرّر جماعة به ذلك كان لا يخلو من مساهلة. وحاصل ما كانوا يقولون: إنّ واجب الوجود له ذات مجرّدة عن المادّة وهو غير غائب عن ذاته، وقد بين أنّ ما هذا شأنه فهو معقول لذاته لا بأن يعمل به عملاً^{١١} ليصير معقولاً كتجريد^{١٢} النفس لصورة الإنسانيّة والطيريّة. وإذا كان هذا التجرد له لذاته فهو معقول لذاته، ويلزم من كونه معقولاً لذاته بالضرورة أن يكون عاقلاً لذاته،

٨ د، ط + من.
٩ ل: الخارجي.
١٠ ل - أنّه.
١١ د، ط، ل - في.
١٢ ل: عمل.
١٣ خ: لتجريد.

١ ل: بمقارنة.
٢ ط: بمقارنة.
٣ ل: فما.
٤ ل: لا.
٥ د، ط: أو انطباعهما.
٦ خ، ر: وباعتبار.
٧ د: في.

Zira akleden olmaksızın makul olmak mümkün değildir. O'nun makul ve akleden oluşu, zâtının maddeden soyut oluşuna ve zâtından habersiz olmamasına dönük olduğunda, âyanda O'nun akleden oluşu, makul oluşu ile aynıdır. Dolayısıyla O, kendinde tek bir şey olduğu halde akıl, akleden ve akledilendir. Her ne kadar zihnî itibarda onda bir tafsil bulunsa da Zorunlu Varlıkta çokluk bulunmaz. Aynı şekilde, habersiz olmama ve soyut olma da selbî şeylerdir.

Bundan sonra onlar Zorunlu Varlığın şeyleri akletme keyfiyetini ele almışlar ve şöyle demişlerdir: O zâtını akleden olunca zâtının zorunlu sonuçlarını da akleden olması gerekir. Zâtının zorunlu sonuçlarını akletmesi zâtını düşünmesinde yer alır. Zira biz insanlığı düşündüğümüzde insanlığın zorunlu sonuçları da düşünmemizde yer alır. Onlar tafsîlî bir örnek vermişler ve ilimlerin, tafsîlî olarak meydana gelmesi ile ortaya çıkarma kudretiyle –ki bu durumda sûretler meydana gelmese de meleke olarak bulunur- bilkuvve oluşunu ve bilgilerin bunlardan başka bir durumda oluşunu ayırmışlardır. Bu sonuncusu tıpkı bir insana birçok meselenin bir anda sorulması gibi olup, bu durumda insanda bütünün cevabıyla ilgili icmâlî bir ilim hâsıl olur, sonra tafsilata başlar hatta bununla kulaklar ve kağıtlar dolar. Dolayısıyla icmâlî ilim, birçok şeyin tek bir bilgisidir. Onlar icmâlî ilmin bilkuvve bir ilim olmadığını söylemişlerdir. Zira insan kendinde var olan ilminin sorudan önceki kuvve esnasında olduğu gibi olmadığını fark eder. Onlar “Zorunlu Varlığın şeyleri bilmesi ve her şeyin O'nun ilminde yer alması ve bir halde bulunması bu yol üzeredir.” demişlerdir.

Müteahhirûn bu yolu araştırdıktan sonra, bir şeyin makul oluşunun sadece maddeden soyut oluşu sebebiyle olduğunu ispat etmeleri gibi bir kolaylaştırmaya dayandığını görünce ve onlar bunun “Cisimsiz olarak kâim olan zât, maddeden soyuttur. Bilfiil makul olan, maddeden soyut bir zâttır. Dolayısıyla cisimsiz olarak kâim olan zâtın, bilfiil makul olmasına hükmedilir.” biçiminde ikinci şekildeki iki olumludan meydana gelen kıyas gibi olduğunu anlayınca başka bir açıklamaya ihtiyaç duyarlar. Şöyle ki, kıyastaki ikinci şeklin iki olumlusunun netice vermesinin imkânsız olduğu bilinir. Bu ise gerekli değildir. Zira soyutlukla birlikte makul, ancak onların görüşüne göre akıllı cevherdeki intiba için söz konusu olan makuldür.

إذ لا يصحّ المعقوليّة دون العاقلية. وإذا كان يرجع معقوليته وعاقليته إلى تجرّد ذاته عن المادّة وعدم غيبته عنها ففي الأعيان عاقلية نفس معقوليته، فهو عقلٌ وعاقلٌ ومعقولٌ وهو في نفسه شيء واحد، لا تعدّد فيه وإن كان في الاعتبار الذهني يُوجد فيه تفصيلاً،^١ وأيضاً عدم الغيبة والتجرّد سلبي.

ثم بعد ذلك جاؤوا إلى كيفية تعقّله للأشياء، فقالوا: إذا كان عاقلاً لذاته يلزم أن يكون عاقلاً بلوازم ذاته؛ وتعقّله للوازم ذاته منطوي^٢ في تعقّل ذاته، فإنّا إذا عقلنا الإنسانية ينطوي في تعقّلنا لها تعقّلنا للوازمها. وربّما أوردوا مثلاً تفصيلياً،^٣ وفرّقوا بين كون العلوم حاصلّة مفصّلة^٤ وكونها بالقوّة مع قدرة الاستحضار - فتكون ملكة ولا تكون الصوّر^٥ حاصلّة - وكون حالة أخرى هي كما يُورد على الإنسان مسائل كثيرة دفعةً، فيحصل له علم إجمالي بجواب الكلّ؛ ثمّ يأخذ بعده في التفصيل حتّى يمتلئ منه الأسماع والأوراق. فالعلم^٦ الإجمالي علم واحد بأشياء كثيرة. قالوا: وليس علماً بالقوّة فإنّ الإنسان يجد تفرقة من نفسه بأنّ علمه حينئذ ليس كما كان عند القوّة قبل السؤال. قالوا: فعلم واجب الوجود بالأشياء وانطواء الكلّ في علمه على هذا الطريق.^٧

ولمّا وجد المتأخّرون بعد أبحاثهم هذه الطريقة مبنية على المساهلة مثل إثبات معقوليّة الشيء لكونه مجرداً عن المادّة فحسب؛ ورأوا كأنه قياس من موجبتين في الثاني^٨ وهو: «إنّ الذات القائمة الغير الجسميّة مجردة عن المادّة، والمعقول^٩ بالفعل ذات مجردة عن المادّة، فحكم بأنّ الذات القائمة الغير الجسميّة معقولة بالفعل» وموجبتا الثاني عُرف امتناع إنتاجهما ولا يلزم هذا - فإنّ المعقول مع التجرّد إنّما هو معقول للانطباع في جوهر عاقل على رأيهم،

١ ل: تفصيل.

٢ ل: منطوي.

٣ ل: تفصيلاً.

٤ د: منفصلة.

٥ خ، ر: الصورة.

٦ خ، ر، ط: والعلم.

٧ ل + ولما وجد المتأخّرون بعد أبحاثهم هذه الطريق.

٨ ل: موجبتا الثاني.

٩ ط، ل + من الصورة.

Oysa hariçteki soyut cevher hakkında intiba imkânsızdır. Dolayısıyla o bilfiil makul değildir. Eğer akleden cevherdeki şeye, yani akıllı cevherdeki sûretler cinsinden olan şeye uygun olması itibariyle makul olarak isimlendirilirse bu mümkündür. Fakat onun kendinde kendinden dolayı makul olması gerekmez. Dolayısıyla o başka bir açıklamaya ihtiyaç duyar.

Müteahhirûn O'nun ilmi hakkında ayrıca şu açıklamayı ele almıştır: Maddeden soyut olmak ve zâtından habersiz olmamakla birlikte Zorunlu Varlığın ilmi eğer zâtından ibaret olur başka şey olmazsa, bu durumda bu selbin, zâtı dışındaki birçok şeyi bilme olması mümkün değildir. Zira O'nun şeyleri bilmesi zaruri olarak şeylere izafetlerini gerektirir. Oysa maddenin O'ndan selbedilmesi veya O'nun zâtından habersiz olmaması birçok şeye izafetlerinin olmasını gerektirmez. Şeyin maddeden soyut olmasının manası zâtının zorunlu sonuçlarından olan birçok şeyi bilmesi anlamına gelmez. Zâtından habersiz olmamasının anlamı da O'nun birçok şeyi bilmesi anlamına da gelmez. Zaruri olarak birçok şeyi biliyor olması sebebiyle iki selbi de gerektirmeyen izafetler O'nun hakkında zorunlu olur.

Dahası “O'nun zâtını bilmesi lâzımlarının bilgisini de içerir.” sözünde kolaylaştırma vardır. Zira bir kimse şöyle diyebilir: “O zâtını ve lâzımını birlikte mi biliyor yoksa bilmiyor mu? Eğer bilmiyorsa bu imkânsız olan başka bir söylem olur. Zâtı kendisinin lâzımı olmadığı halde O zâtını ve zâtının lâzımını biliyorsa O'nun zâtını bilmesi lâzımını bilmesinden başka olur. Bu durumda da ilim çoğalır. Dahası O'nun lâzımı zâtına tabidir. Dolayısıyla da O'nun lâzımını bilmesinin zâtını bilmesine bağlı olması gerekir. Böylece ilim çoğalmış olur.

Üç örnekte zikredilen icmâl örneğine gelince, muhalif bunu şöyle mender: Meselelerin bir kerede ortaya konması doğrudur, hatta art arda da ortaya konabilir. Böylelikle her meseleden sonra bunun peşinden bir icmâl hâsıl olur. İkinci olarak, tafsilattan önce kişi nefsinde ancak tahsise yakın bir kuvve bulur. Sorudan önceki ve sonraki iki kuvve arasındaki fark açıktır. Dolayısıyla ikisinden biri yakın kuvvedir, diğeri de daha yakın kuvvedir. Bir şeyin varlık kuvvesi birtakım mertebelere sahiptir.

والمجردّ الجوهرى الخارج يستحيل عليه الانطباع، فليس معقولاً بالفعل؛ وإن سُمّي معقولاً باعتبار أنّه^١ يطابقه^٢ ما في جوهر عاقل أي ما في جوهر عاقل^٣ من الصور يجوز، ولكن لم يلزم أن يكون هو معقولاً في نفسه لنفسه - فيحتاج إلى بيان آخر.

ثمّ نظروا؛ إلى أنّ علمه إن كان عبارةً عن ذاته مع التجردّ عن المادّة وعدم الغيبة عن ذاته لا غير، فلا يصحّ أن يكون هذا السلب علماً بأشياء كثيرة غير ذاته. فإنّ علمه بالأشياء يحتاج إلى إضافات إليها بالضرورة، وسلب المادّة عنه أو عدم غيبته عن ذاته لا يلزمه^٤ الإضافات إلى أشياء كثيرة. وليس مفهوم كون الشيء مجرداً عن المادّة مفهوم كونه عالماً بأشياء كثيرة من لوازم ذاته؛ ولا كونه غير غائب عن ذاته مفهومه^٥ كونه عالماً بأشياء كثيرة،^٦ ويجب لكونه عالماً بأشياء كثيرة بالضرورة إضافات لا تلزم السلبيين.

ثمّ قول القائل: «ينطوي علمه بلازمه في علمه بذاته» فيه مساهلة، فإنّ لقائل^٧ أن يقول: «هل يعلم ذاته ولازمه جميعاً أم لا؟» فإن لم يعلم فذلك حديث آخر وهو مستحيل، وإن علم ذاته ولازم ذاته وليس لازمه فعلمه بذاته غير علمه بلازمه فيتعدّد العلم. ثمّ لازمه تابع لذاته فيجب أن يكون علمه بلازمه تبعاً لعلمه بذاته، فيتعدّد.

وأما مثال الإجمال المذكور في الأمثلة الثلاثة فيمنع الخصم أن المسائل يصحّ إيرادها دفعةً بل تُورّد واحدة بعد واحدة، فيحصل لكلّ مسألة إجمال عقيبها. وثانياً: هو أنّه قبل التفصيل لم يجد من نفسه إلاّ قوّة قريية^٨ على التخصيص، والفرق ظاهر بين القوتين أعني ما قبل السؤال وما بعده فأحداهما قوّة^٩ قريية والثانية أقرب، فإنّ القوّة لوجود الشيء لها مراتب.

١ د: باعتباره.

٢ خ، ر: يطابق.

٣ د، ط، ل - أي ما في جوهر عاقل.

٤ ل: نظروا.

٥ ل: لا يلزم.

٦ د، ط: مفهوم.

٧ ل - من لوازم ذاته بأشياء كثيرة.

٨ ل: القائل.

٩ د: قريية.

١٠ ل - قوّة.

Müteahhirûn daha önce zikri geçen bu yol hakkında sözü uzattıktan sonra başka bir yola girip, bunu kayıt altına almışlardır. Dolayısıyla önceki yoldan başka bir yola dönmüşlerdir. Yönelindikleri yol büsbütün bozuktur. Zira ilk yolun icmâli doğrudur. Onlar kendilerinden kattıkları tafsilatla onu bozmuşlardır. Dahası yönelindikleri yol ancak farklı konuların az bir kısmında onlara açıklama yapma imkânı verir. Onların kalkıştığı bu yola göre Zorunlu Varlık, zâtında mevcudâtın tümünün sûreti bulunduğu halde onları sûretleri ile bilir. Onlar bu lâzım sûretlerin O'nun zâtının dışındadır olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla bu sûretler zâta dahil olmaksızın O'na tabi olan çokluktur. Dolayısıyla bu birlik manasına bir zarar vermez. Bu yöneme çeşitli şekillerde işaret etmeye başlamışlardır. Hatta takipçilerinin çoğu bunları anlamaksızın kitaplarından okuyorlar. Oysa bunu ancak parlak bir yeteneği olan ve çokça inceleyen kimse bilir.

Bazen onlar kimi yerlerde örtük bir işaretle temas etmişlerdir. Dolayısıyla onlar diyorlar ki, Zorunlu Varlık zâtını düşündüğünde zâtının lâzımlarını da düşünür. Makulleri olan lâzımlar, her ne kadar araz olsa da O'nun zâtında mevcuttur. Dolayısıyla O bunlarla nitelenen veya bunlardan etkilenen şeylerden değildir. Onlar şunu çokça zikrediyorlar: Onun zâtının arazlara mahal olması imkânsız değildir. Fakat O bunlardan etkilenmez. Şöyle bir temsil getiriyorlar: Makullerin O'na nispeti, senin tasavvur ettiğin sonra da buna göre inşa ettiğin evin nispeti gibidir. Ne var ki, sen aletleri kullanmaya muhtaçsın. Oysa Zorunlu Varlıkta tasavvur yeterlidir.

Araştırma ve Soruşturma:

Onların "O'nun zâtı, birçok arazın mahallidir, fakat O bunlardan etkilenmez." sözünü, cahil bir kimse bunda bir mana olduğunu zannetmesin diye zikrediyoruz. Zira edilgi kategorisinden anlaşıldığı üzere, etkilenmenin ancak yenilenme esnasında olduğu vehmedilir. Oysa bu sonucu değiştirmez. Zira her ne kadar yenilenen etkilenme arazın varlığından dolayı gerekli olmasa da zaruri olarak iktiza ve kabul cihetinin çokluğunu gerektirir. Nitekim fiilin/etkinin bir cihet, kabulün/edilginin de bir cihet olduğu daha önce geçmişti. Dahası akıllı bir kimse zâtın arazlara mahal olmasını nasıl tasdik eder?

فأخذوا طريقةً أخرى أعني المتأخرين^١ بعد أن أطنبوا في هذه الطريقة المذكورة من قبل ودونوها، فرجعوا عنها إلى غيرها. والذي عدلوا إليه فاسد بالكلية، فإنَّ الطريقة الأولى إجمالها صحيح وإنما شوشوها بتفصيلات لهم من تلقاء أنفسهم. ثمَّ الطريقة التي عدلوا إليها ما أمكنهم التصريح بها إلا في قليل من المواضع المتفرقة، وهي أنَّهم ارتكبوا أنَّ واجب الوجود يعلم الأشياء بالصور وذاته فيها^٢ صور جميع الموجودات. قالو: وهذه الصور اللازمة إنما هي خارجة عن ذاته، فهي كثرة^٣ تابعة لا داخلية في الذات، فلا تخلُ بمعنى الوحدة^٤. وأخذوا يشيرون إلى هذا المنهج إشارات، حتَّى إنَّ أكثر شيعتهم يقرؤونها في كتبهم ولا يتفطنون لها، ولا يطلع عليه إلا مَنْ له قريحة وقادة^٥ وتتبع كثير.

وربَّما آتوا في بعض المواضع التي يشيرون إليها إشارة خفية، فيقولون: واجب الوجود إذا عقل ذاته يعقل لوازم ذاته، واللوازم التي هي معقولاته وإن كانت أعراضاً موجودة في ذاته، فليس ممَّا يتَّصف بها أو ينفعل عنها. ويذكرون كثيراً أنَّه لا يمتنع أن يكون ذاته محلاً لأعراض، ولكن لا تنفعل عنها. وربَّما مثلوا بقولهم: إنَّ نسبة^٦ المعقولات إليه نسبة بيت تصوَّره أنت ثمَّ بنى البيت بحسبه، إلا أنَّك تحتاج إلى استعمال الآلات وهناك يكفي التصرُّور.

بحث وتعقُّب:

وقولهم «إنَّ ذاته محلٌّ لأعراض كثيرة، ولكن لا تنفعل عنها» إنما نذكره ليظنَّ الجاهل أنَّ فيه معنى، فإنَّه يوهم أنَّ الانفعال لا يقال إلا عند تجدّد كما يفهم من مقولة أن ينفعل. وهذا لا يُغنيه^٧ فإنَّه وإن لم يلزم الانفعال التجدّدي من وجود عرض، ولكن يلزم بالضرورة تعدُّ جهة الاقتضاء والقبول، كما سبق أنَّ الفعل بجهة والقبول بأخرى. ثمَّ كيف يصدّق عاقل بأنَّ ذاتاً تكون محلاً لأعراض،

١ د: المتأخرون.

٢ ل: بالصور وفيها.

٣ د: كثيرة.

٤ ل: الواحد.

٥ خ: ومادة.

٦ خ: ر: يصف.

٧ ل: نسب.

٨ د: لا بعينه.

Nasıl olur da bu zât kendisinde bulunan arazlarla nitelenmez? Mâhiyetlerin kendilerinde bulunan sıfatlarla nitelenmeleri onlara mahal olduğu için değil midir?

Şunu söyleme cihetine de gidilmemelidir: “Maddeden selbedilen el-Evvel’in zâtının zâtını idrak etme illeti olması sebebiyle O’nda fiil ve kabulün bulunması mümkündür. Dahası el-Evvelin zâtı zâtını idrak etmesinin yanı sıra zâtının lâzımını da idrak etmesinin illetidir. Dolayısıyla zât maddenin selbedilmesi itibariyle sûretleri iktiza eder; her bir illeti idrak etmesi itibariyle de malulünü idrak etmesi iktiza eder.” Zira O’nun zâtını idrak etmesi ya zâtında bulunan zâtının bir sûretiyle ya ilave bir sıfatla ya da söyledikleri üzere zâtından habersiz olmayan maddeden soyut bir zât olmasından dolayıdır. Daha önce işaret ettiğimiz üzere bir şeyin zâtını sûret itibariyle veya ilave bir sıfatla idrak etmesi mümkün değildir. Birazdan bunu ele alacağız. Zira el-Evvel’in düşünmesi zâtına ilave değildir. Oysa sadece O’nun zâtında, kabul ettikleri üzere, maddeden selbedilme ve zâtından habersiz olmama söz konusudur. Dolayısıyla O’nun zâtındaki sûretin ilkesi olması:

[1] Ya “O zâtını bildiğinde zâtının lâzımını da bilir.” denildiği gibi olur. Zira ilim O’nun mâhiyetinin bir lâzımı olmasına tabidir; böylelikle lüzum, lüzum yoluyla ilimden önce gelir. Dolayısıyla O’nun lâzımını bilmesi lâzımının lüzumuna dayanır. Bu durumda onların “O’nun şeyleri bilmesi, şeylerin O’ndan hâsıl olmasının sebebi.” sözü geçersiz olur. Bilakis O’nun ilmi sûretlerledir. Bu teoriye göre sûretler O’nun lâzımının lüzumunun malulüdür. Yine O’nun zâtında bir iktiza cihetinin ve bu iktizaya bağlı olan sûreti kabul cihetinin olması gerekir. Dolayısıyla O’nun zâtında iki cihet gerekir ki, bunun imkânsız olduğu daha önce geçmişti.

[2] Ya da “Onun zâtında sûretin hâsıl olması sebeplilik itibariyle gereken şeyin gerekmesinden öncedir.” Zira bu bitişen sûret olmasaydı ayrı olan lâzım var olmazdı. Bu durumda da soyutluğuna rağmen Zorunlu Varlığın zâtı ayrı lâzımların vericisi olmaz, sûretlerle beraber olur. Dahası ilk sûret zâtında hâsıl olduğunda, ister ayrı lâzımdan önce gelsin ister ne ondan önce ne de sonra gelsin, bu onun zâtında iki ciheti doğurur.

ولا تكون تتّصف^١ تلك الذاتُ بأعراضها التي تقرّرت فيها؟ وهل كان اتّصافُ
الماهيات بصفات^٢ فيها^٣ إلّا لأنّها كانت محلّاً لها؟

ولا^٤ يتّجه أن يقال: «يجوز في الأوّل فعل وقبول بأن يكون ذاته مع سلب
المادّة علّةً لإدراك ذاته، ثمّ ذاته مع الإدراك لذاته علّةً لإدراك لازم ذاته، فالذات
مقتضية للصور باعتبار سلب المادّة، وباعتبار إدراك كلّ علّةً لإدراك معلولها». فإنّ
إدراكه لذاته إمّا أن يكون بصورة^٥ لذاته في ذاته أو صفةً زائدةً أو ليس إلّا أنّه ذات
مجردة عن المادّة غير غائب عن ذاته على ما يقولون. وقد أشرنا فيما سلف أنّه
لا يصحّ أن يكون الشيء مدرّكاً لذاته باعتبار صورة أو صفة زائدة، وسنعود إليه
عن قريب. وإذ لم يكن تعقّله زائداً على ذاته وليس إلّا ذاته وسلب المادّة كما
يعترفون به وكونه غير غائب عن ذاته، فكونه مبدأ الصورة^٦ في ذاته:

إمّا أن يكون على ما يقال: «إنّه إذا علم ذاته^٧ يجب أن يعلم لازم ذاته» بحيث
يكون العلم تابِعاً لكونه لازماً عن ماهيّته، فيتقدّم للزوم على العلم بالزوم، فعلمه
بلازمه متوقّف على لزوم لازمّه، فبطل قولهم «إنّ علمه بالأشياء سبب لحصول
الأشياء عنه» بل علمه بالصور، والصور على هذا الوضع إنّما هي^٨ معلولة للزوم
اللازم عنه. ويلزم أيضاً أن يكون ذاته فيها جهةً الاقتضاء وجهة قبول صورة تتّبع
الاقتضاء، فيلزم في ذاته جهتان وهو ممتنع لما سبق.

وإمّا أن يقال: «إنّ حصول صورة في ذاته^٩ متقدّمة على لزوم ما يلزم
بالعلّة» بحيث لولا تلك الصورة المقارنة ما وُجد اللازم المباين، فحيث
ليست ذات واجب الوجود على تجرّدها مفيدةً للوازم^{١٠} المباينة، بل هي مع
صور^{١١}. ثمّ إنّ الصورة الأولى سواء تقدّمت على اللازم المباين أو كانت
غير متقدّمة عليه ولا متأخّرة لما حصلت في ذاته تستدعي جهتين في ذاته.

٧ خ: وأنه.
٨ د: إنما هو؛ ل: إذا هي.
٩ ل - جهتان في ذاته.
١٠ د: اللوازم.
١١ ل: صورة.

١ د: ولا يتصرف؛ ط، ل: ولا يتصف.
٢ ط: فصفات.
٣ خ: منها.
٤ ل: بل ولا.
٥ ل: تصوره.
٦ خ: للصورة؛ ط، ل: لصورة.

[Diğer taraftan] “O zâtını aklettiğinde zâtının lâzımını da, yani [zâtından] ayrı olanı da akleder.” şeklindeki görüşe dönmek de doğru değildir. Bilakis bu kısımda ayrı olanın lüzum etmesi ilave sûreti düşünme sebebiyle olur. Maddenin Zorunlu Varlıktan selbedilmesinin O’nun kendisinde bir sûretin hâsıl olması için tercih edilmemiş imkândan fiile çıkışının sebebi olması doğru değildir ki, sûreti kabul eden şey O’nun zâtı olsun ve sûretin fâili de tek başına selb veya zâtıyla birlikte selb olsun. Böylece tek başına O’nun zâtı kabul edici iken selble birlikte zâtı sûretin varlığının tercih edicisi olur. Bu durumda selb O’nun zâtından daha değerli olur. Çünkü zât ancak kabule sahipken selb hâsıl olmayı ve fiili tercih etmektedir. Oysa selbî cihetin zorunlu zâttan daha değerli olması imkânsızdır. Dolayısıyla bu ihtimal imkânsızdır.

Yine ilk sûret el-Evvel’in zâtı ile birlikte [zâtından] ayrı olan lâzımın hâsıl olmasının illeti olursa -ki bu illet lâzımın sûretidir- yine ilk sûret bunun yanı sıra el-Evvel’in zâtında bulunan başka bir sûretin hâsıl olmasının illeti olursa, el-Evvel’in tek bir sûret ve tek bir cihet itibariyle birbirinden ayrı iki fiili yapması gerekir. Oysa bu imkânsızdır. Ayrıca el-Evvel’in ilk sûretten etkilenen bir şey olması gerekir. Böylelikle ilk sûret ikinci sûretin hâsıl olmasıyla el-Evvel’in kemâle ermesinin illeti olur. “Sûretler, el-Evvel’in zâtında bulunsalar da onun kemâli değildir.” şeklinde bir mazeret ileri sürerlerse onların sûretlerin O’nun zâtında varlıkça mümkün oluşu itibariyle hâsıl olmalarının bilfiil olmadığını kabul etmeleri gerekir. Kuvvenin el-Evvel’den nefyedilmesi sûretlerin varlığının O’na kemâl olması itibariyledir. Hem nasıl olmasın? Onlara göre sûretler el-Evvel’de noksanlığı gerektirmez. Dahası, sûretlerin varlığı el-Evvel’de bir eksiklik gerektirmediğinde -ki sûretler nefyedilmiş olsaydı onların bilkuvve oluşu eksikliği gerektirirdi, eksikliği gideren şey ise tamamlayıcıdır- ikinci sûretlerin hâsıl olmalarının illeti olan ilk sûretler tamamlayıcı olur, el-Evvel’in zâtı da tamamlanan olur. Tamamlayıcı olması cihetinden her tamamlayıcı, tamamlanan olması bakımından tamamlanandan daha üstündür. Kısaca, Zorunlu Varlıkta sûretleri sabit görmek bozuk bir görüş ve kötü bir inançtır. Bu, sûretleri veren şeyin, onun zâtı değil aksine zâtından daha üstün bir şey olmasını gerektirir.

ولا يصحّ العود إلى «أنّه لما عقل ذاته عقل لازم ذاته أي المبين»، بل كان لزوم المبين في هذا القسم بسبب التعقل بصورة زائدة. ولا يصحّ أن يكون سلب المادّة سبباً لخروج واجب الوجود إلى الفعل من الإمكان^١ الغير المترجّح لحصول صورة فيه حتّى يكون قابلاً للصورة ذاته وفاعلاً للصورة السلب وحده أو السلب مع ذاته؛ فيكون ذاته على الانفراد قابلاً، وذاته مع السلب مرجّحة لوجود الصورة. فإنّه يلزم أن يكون السلب أشرف من ذاته، إذ^٢ كان الذات ليس لها إلاّ القبول، فالسلب^٣ يرجّح الحصول والفعل. ومحال أن يكون الجهة السلبية أشرف من الذات الواجبة فهذا القسم ممتنع.

وأيضاً الصورة الأولى إن كانت مع ذات الأول علّة لحصول اللازم المبين التي هي صورته وتكون مع ذلك علّة لحصول صورة أخرى في ذات الأول، فيلزم أن يكون الأول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين، وهو ممتنع؛ ثمّ يكون منفعلاً عن الصورة الأولى، وهي^٤ علّة لاستكمال حصول صورة ثانية^٥. والصور وإن اعتذروا بأنّها وإن كانت في ذاته فليست^٦ كما لا له فيلزمهم الاعتراف بأنّها من حيث كونها ممكنة الوجود في ذاته لا^٧ يكون حصولها بالفعل، وانتفاء القوّة عنه بوجودها يكون كما لا له، كيف وعندهم ليست الصور^٨ موجبة لنقص فيه. فإذا^٩ لم يكن وجودها نقصاً^{١٠} - ولو كانت متتية كان كونها بالقوّة نقصاً ومُزيل للنقص مُكمل - فالصور الأوائل التي هي علّة لحصول ثواني الصور مكّملة وذاته مستكمّلة. وكلّ مكمل من جهة ما هو مكمل أشرف من المستكمل من حيث هو مستكمل. وفي الجملة إثبات الصور في واجب الوجود قول فاسد ومعتقد رديء، ويوجب أن يكون الذي يفيد الصور ليس ذاته بل شيء^{١١} أشرف من ذاته،

٧ ل: ليست.
٨ د، ط، ل - لا.
٩ د: الصورة.
١٠ خ، ر: وإذا.
١١ خ، ر: نقص.
١٢ ل: شيئاً.

١ د: المكان.
٢ د، ل: إذا.
٣ ل: والسلب.
٤ د، ط، ل: إذا.
٥ ل: فهي.
٦ ل: ثابتة.

Oysa bu imkânsızdır. Eğer onlar tek bir zâtın tek bir cihetten kâbil ve fâil olabilmesini gerekli görürlerse bu durumda bu görüşle birlikte onların birçok önemli kaidesi yıkılır ve bu birçok imkânsız şeyi gerektirir. Onların görüşü işte bundan ibarettir.

Bu meselede benim inandığım şey *Hikmetü'l-İsrâk* adlı kitabımda zikredilmiştir. Burada onu açıkça zikretmeyeceğim. Zira bu kitaptaki maksadım Meşşâîlerin kaynaklarından büsbütün uzaklaşmamak için onlarla tartışmaktır. Gerçi bu kitap iyi incelendiğinde ince bir örtünün altında gizlenen hazinelerden ve göz aydınlığından uzak değildir. Eğer bunları kalın kafalı biri göremiyorsa bunda bizim bir suçumuz yoktur. Bahsî ilimlerle meşgul olan kimse bu kitabın sağlam yerlerini alsın ve bizim çabalayıp da onun çabalamadığı şeyleri elde etsin. *Hikmetü'l-İsrâk*'ı araştırmadan önce araştırmacının itimat edeceği en iyi şey *Telvîhât*'ta zikrettiğimiz yoldur ki, bu Câbersâ makamında benimle bahsî ilimlerin önderi olan filozof Aristoteles'in silüetinin konuştuğu esnada cereyan eden şeydir.¹ Yani ilkin insanın zâtını bilmeyi araştırması, daha sonra ondan daha yüce bir şeye yükselmesidir.

Biz diyoruz ki, nefislerimiz zâtlarını idrak ettiğinde şu gerekçelerden dolayı onların bu idraki sûret ile olmaz:

Öncelikle, nefiste bulunan sûret nefisle özdeş değildir. Zâtını idrak eden özne benliğini sağlayan şeyin kendisini idrak eder, bu şeye mutabık bir sûreti değil. İdrak edende zâtına ilave olarak bulunan her sûret, idrak edene nispetle “ben” değil “o”dur. Dolayısıyla idrak sûretle değildir.

İkinci olarak, nefsin zâtını idrak etmesi eğer sûretle olursa, bu durumda nefiste hâsıl olan her sûret tümel olur ve çokluğa mutabık olması imkânsız olmaz. Sûret, tek bir nefse özgü bütün tümellerin toplamı olarak alınsa bile bu o sûreti tümel olmaktan çıkarmaz. Her insan kendinde ortaklığa mâni bir şekilde zâtını idrak eder. Dolayısıyla nefsin tikel zâtını düşünmesinin herhangi bir şekilde sûretle olması mümkün değildir.

1 Bk. Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât - Hikmet Parıltıları*, 456.

وهو ممتنع. وإن التزموا بأنّ ذاتاً واحدةً بجهة واحدة يجوز أن تقبل وتفعل، فينهدم بذلك^١ قواعد كثيرة مهمّة لهم، ويكون التزاماً بمحالات^٢ كثيرة، هذا ما يراه هؤلاء.

وأما الذي اعتقده أنا في هذه المسألة فهو مذكور في كتابي المسمّى بحكمة الإشراق. ولا يتأتّى أن أذكره هاهنا صريحاً، فإنّ غرضي في هذا الكتاب المباحثة بحيث لا تبعد عن مأخذ المشائين كلّ البعد، على أنّ هذا الكتاب إذا فُتّش لا يخلو من^٣ قُرّة أعين وكنوز أخفيت تحت ستر رقيق، فإن لم يجدها البليد فما لنا ذنب. وأما المشتغل المباحث فيلتقط منه المحكمات ويظفر منه بما لم يطمع منه وما أطمعناه فيه. وأجود ما يعتمد به الباحث قبل البحث عن حكمة الإشراق الطريقة التي ذكرناها في التلويحات - ممّا جرى بيني وبين الحكيم إمام الباحثين أرسطاطاليس في مقام جابر ص حين تكلم معي شبّخه^٤ - وهو أن يبحث الإنسان أولاً في علمه بذاته، ثم يرتقي إلى ما هو أعلى.

فنقول: إنّ نفوسنا إذا أدركت ذاتها ليس إدراكها لها بصورة لوجوه^٥:

أحدها: إنّ الصورة التي هي في النفس ليست بعينها هي هي، والمدرك لذاته مدرك لعين ما به أنانيته لا لأمر يطابقه، وكلّ صورة هي في المدرك زائدة على ذاته هي بالنسبة إليه «هُوَ» لا أن تكون له «أنا»، فليس الإدراك بالصورة.

وثانياً: إنّ إدراك النفس لذاتها إن كان بالصورة فكلّ^٦ صورة تحصل في النفس فهي كليّة ولا يمتنع^٧ مطابقتها لكثرة، وإن أخذت أيضاً مجموع كليّات تختصّ جملتها بشخص^٨ واحد من النفوس لا تخرج عن كونها كليّة. وكلّ إنسان يدرك ذاته على وجه يمتنع فيه الشركة، فتعقّله لذاته الجزئية لا يصحّ أن يكون بصورة^٩ أصلاً.

١: بتلك.

٢: ر: لمحالات.

٣: خ، ر: عن.

٤: خ: شبّخه؛ د: شبّخه.

٥: د: تصوره لوجوده.

٦: ل - إن.

٧: د، ط، ل: وكل..

٨: ل: ولا يمنع.

٩: ل: لشخص.

١٠: خ: لصورة.

Dahası nefis bedenini idrak ettiği gibi vehmini ve hayalini de idrak eder. Eğer nefis bu şeyleri zâtındaki bir tümel sûretle idrak ederse, nefis tümel beden hareket ettiricisi ve tümel kuvvenin kullanıcısı olur ve nefis bedenini idrak etmediği gibi bedeninin kuvvelerini de idrak etmez. Oysa bu doğru değildir. Hem nasıl doğru olabilir ki? Vehim, etkilerini inkar etmese de kendini inkar ettiği gibi batınî kuvveleri de inkar eder. Vehim bu kuvveleri idrak etmediği için bu durumda cismanî kuvvelerden hiçbirini kendini idrak etmez. Oysa nefis ancak tümeleri idrak eder. Dolayısıyla insanın tikel olarak kendine özgü bedenini, vehmini ve hayalini idrak etmemesi gerekirdi. Oysa durum böyle değildir. Her insan hazır olan tikel bedenini idrak ettiği gibi hazır olan tikel kuvvelerini de idrak eder ve tikel bir kuvve olarak kullanır. Şu halde insan kendini, kuvvelerinin tamamını ve bedeninin tamamını herhangi bir sûret olmaksızın idrak eder.

Bizim, idrak edilen nesnenin zâtının hazır olması hariç, başka bir sûrete ihtiyaç duymadığımız idraklerimizin olduğunu destekleyen şeylerden biri de şudur: İnsan herhangi organındaki bitişikliğin bozulmasıyla elem duyar ve bunun farkında olur. Bitişikliğin bozulması, bu organda veya bir başkasında insan için başka bir sûreti meydana getirmez. Aksine idrak edilen şey bizzat bu bozulmadır. Yani duyulurun kendisidir ve bizâtihi elemdir; bu kendinden hâsıl olan bir sûret ile değildir. Dolayısıyla bu durum şuna delalet eder: İdrak edilen bazı şeylerin idrakinde sadece zâtlarının nefis için veya nefse özgü huzurî taalluka sahip bir şey için hâsıl olması kafidir.

Meşşâîleri ilzam eden şeylerden biri de onların şunu kabul etmeleridir: Onlar, insan bir fikre daldığında veya bir duyu kendisine başka bir şey getirdiğinde, insanın farkında olmaksızın sûretin görme organında meydana geldiğini kabul ediyorlar. Dolayısıyla nefsin bu sûrete yönelmesi gerekir. Şu halde idrak ancak nefsin müşahade yoluyla gördüğü şeye yönelmesi esnasında olur. Müşahade ise tümel sûretle değil tikel sûretle olur. Şu halde nefis için sûretle gerçekleşmeyen huzurî ve işrâkî ilim söz konusudur.

ثم النفس تُدرك بدنّها وتُدرك وهمّها وخيالها؛ فإن كانت تدرك هذه الأشياء بصورة في ذاتها وتلك الصورة هي كَلِيّة، فالنفس محرّكة لبدن كَلّي ومستعملة^١ لقوّة كَلِيّة، وليس لها إدراك بدنّها ولا إدراك قوى بدنّها. وليس هذا بمستقيم^٢، كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة أيضًا، وإن كان قد لا يجحد آثارها. فإذا^٣ لم يدرك الوهم هذه القوى، والقوى الجرميّة لا يدرك شيء منها نفسه. والنفس لا تدرك غير الكليّات، فكان يجب أن لا يدرك الإنسان بدنّه ووهمّه وخيالها التي تختصّ به جزئيّة، وليس كذا. فإنّه ما من إنسان إلّا ويدرك بدنّه الجزئيّ الحاضر وقواه الجزئيّة الحاضرة ويستعمل قوّة جزئيّة، فالإنسان مدرك لنفسه^٤ لا بصورة، وقواه جملة ما لا بصورة، ولبدنه جملة ما لا بصورة.

ومما يؤكّد أنّ^٥ لنا إدراكات لا يحتاج فيها إلى صورة أخرى غير حضور ذات المدرك: إنّ الإنسان يتألّم بتفريق الاتّصال في عضوله ويشعر به، وليس بأنّ تفريق الاتّصال يحصل له صورة أخرى في ذلك العضو أو في غيره، بل المدرك نفس ذلك التفرّق، وهو المحسوس وبذاته^٦ الألم لا بصورة تحصل منه. فدلّ^٧ على أنّ من الأشياء المدركة ما يكفي في الإدراك حصول ذاتها للنفس أو لأمر له تعلق حضوري خاصّ بالنفس.

ومما يلزم فرقة المشائين الاعتراف بهذا: إنهم يسلمون أنّ الصورة قد تحصل في آلة البصر ولا يشعر بها^٨ الإنسان إذا استغرق في فكره أو ما يورده حاسة^٩ أخرى. فلا بدّ من التفات النفس إلى تلك الصورة، فالإدراك ليس إلّا بالتفات النفس عند ما ترى مشاهدّة، والمشاهدة ليست بصورة كَلِيّة، بل المشاهدة بصورة^{١٠} جزئيّة، فلا بدّ وأن يكون للنفس علم إشراقي^{١١} حضوري ليس بصورة.

٨ ل: فيذاته.

٩ ل: فيدل.

١٠ خ، ر: به.

١١ ل: جانب.

١٢ ل: لصورة.

١٣ د: اشرافي.

١ خ: ومستكملة.

٢ د: مستقيم.

٣ ل: فإذا.

٤ خ، ر: لذاته ونفسه.

٥ د: لا تصوره.

٦ خ: يؤلّد.

٧ د - أن.

Görmenin ışınla olduğunu geçersiz gören kimse bu durumda ya siluetin intiba ettiği görüşüne bağlanacak veya bağlanmayacaktır. Eğer siluetin intiba ettiği görüşüne bağlanırsa onun için şu problem doğacaktır: Büyük miktardaki bir şeyin müşahede edilen sûretinin nasıl olur da gözün camısı cisminde intiba etmesi mümkün olur? Her ikisinin de sonsuza kadar bölünmeyi kabul ettiğini mazeret olarak ileri sürmek yeterli değildir. Dağ avuç içine sığmaz, her ne kadar ikisi de sonsuza kadar hissî bölünmeyi kabul etse de. Zira dağda sayılamayacak kadar avuç içi büyüklüğünde cüzler bulunur. Siluetin intiba ettiği fikrini benimseyen kimse, Müteahhirûndan birinin “Nefis, bir şeyin miktarının tamamını, çıkarım yoluyla idrak eder.” sözüne sığınır, bu bir şeyin tamamının müşahede yoluyla görüldüğüne dair bir çıkarım olur. Oysa müşahede tümel bir şeye ait değil, aksine miktarı olan tikel bir şeye aittir ve bu görüşü benimseyen kimse siluetin nefse intiba etmesi fikrini mümkün görmez. Dolayısıyla bu kimse şeyin bütün miktarına ait bir sûrete muhtaç olmadan şeyin miktarına dayanarak nefsin işrâkî müşahedesini kabul etmiş olur. Gerçi biz bu görüşü, yani siluetin nefse intiba etmesi görüşünü daha önce geçersiz kılmıştık.

Görmenin siluetin intiba etmesiyle veya gözden bir ışının çıkmasıyla olduğunu, kısaca göze bir şeyin girmesi, ondan bir şeyin çıkması ve gözün şeyin niteliğine bürünmesiyle olduğunu gerekli görmeyen bir kimsenin şunu kabul etmesi gerekir: Görme aydınlık bir şeyin gören organla mücerret olarak karşılıklı oluşudur. Bu durumda nefis için huzurî bir işrâk gerçekleşir başka bir şey değil. Şu halde tüm takdirlere göre nefis için işrâkî ve huzurî bilgiye bağlanmak gerekir.

Daha önce geçtiği üzere, mevcut olması itibarıyla mevcuda ait olan her mutlak kemâl, Zorunlu Varlık hakkında imkânsız değildir. Dolayısıyla bu kemâller O’nun için zorunludur. Mutlak kemâl sözümüzün anlamı, bir şeyin çokluğu, bileşimi, cisimliği vb. gerektiren şey cihetinden bir yönden kemâl diğer bir yönden eksiklik olmamasıdır. İşrâkî ilim nefiste olduğu gibi, sûretle ve eserle değil aksine mücerret özel bir izafetle, yani işrâkî bir hazır olmayla mümkün oluyorsa Zorunlu Varlıkta bu daha tam ve evla olarak bulunur. Bu durumda Zorunlu Varlık, zâtını, nefiste geçtiği üzere, zâtına ilave bir şey olmaksızın bilir; şeyleri ise huzurî ve işrâkî bir bilmeyle bilir.

وَمَنْ أَبْطَلَ أَنَّ الرؤية بالشعاع فإِذَا أَنْ يَلْتَزِم بِالانطباع الشبهي أو لا يلتزم. فإن التزم بانطباع الشبح ورد عليه الإشكال بأن صورة ما يشاهد من المقادير العظيمة كيف يصحّ أَنْ تنطبّع في الجليدية أو نحوها. ولا يكفيه الاعتذار بأنّ كليهما يقبلان القسمة إلى غير النهاية، فإنّ الكفّ لا يسع الجبل وإن كان كلاهما^١ يقبلان القسمة الوهميّة^٢ إلى غير النهاية، فإنّ الجبل فيه من الأجزاء بقدر الكفّ ممّا يصعب إحصاؤه. وإن التجأ هذا القائل بانطباع الشبح إلى ما قال بعض المتأخّرين: «إنّ النفس تدرك مقدار الشيء بتمامه استدلالاً» فهذا استدلال^٣ يرى الشيء بتمامه مشاهدةً والمشاهدة ليست لأمر كلي، بل لأمر جزئي مقداري لا يجوز هذا القائل انطباعه في النفس. فقد اعترف بمشاهدة إشراقية^٤ للنفس على كمال مقدار الشيء دون الحاجة إلى صورة لتماميّة مقداره، على أنّ هذا الرأي قد أبطلناه فيما سبق.

وَمَنْ لَمْ يَلْتَزِم بِانطباع الشبح ولا بخروج الشعاع وبالجمله لا بدخول شيء من البصر ولا بخروجه^٥ عنه ولا بتكيف من البصر، فإنّه يلزمه أن يعترف بأنّ الإبصار مجردُ مقابلة المستنير للعضو الباصر، فيقع به إشراق^٦ حضوري للنفس لا غير. فإذن على جميع التقديرات يجب الالتزام بعلم إشراقي حضوري للنفس.

وقد سبق أنّ كلّ كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود لا يمتنع^٧ على واجب الوجود، فيجب له. ومعنى قولنا: «كمالٌ مطلق» أي لا يكون كمالاً من وجه ونقصاً من وجه من جهة ما يجب له من تكثّر وتركّب وجسميّة ونحوها. وإذا صحّ العلم الإشراقي لا بصورة وأثر، بل بمجرد إضافة خاصّة هو حضور الشيء حضوراً إشراقياً كما للنفس، ففي واجب الوجود أولى وأتمّ. فيدرك ذاته لا بأمر زائد على ذاته كما سبق في النفس، ويعلم الأشياء بالعلم الإشراقي^٨ الحضوري.

١ د: كليهما.

٢ خ، ر - الوهميّة.

٣ خ، ر: الاستدلال.

٤ د: اشراقي.

٥ د: ولا يخرج.

٦ ل: أشرف.

٧ د: لا يمنع.

٨ د + في.

Meşşâîlerin yöntemine giren kimse hepsini şu ifadede toplar: Bilmek veya düşünmek, bir şeyin, maddeden soyut bir zâtın kaybolmamasıdır. Eğer bir şey zâtını düşünüyorsa o şey zâtından kaybolmaz; eğer zâtının lâzımlarını düşünüyorsa bu şeyler zâtı için hazır olduğundan onlar zâtın kaybolmadığı için düşünüyor demektir.

Biz ise gökyüzü ve gezegen gibi bazı şeylerin [idrakinde] sûretin bulunmasına ihtiyaç duyduk. Zira onların zâtları bizden kaybolmuştur. Biz onların sûretlerini hazırlamak isteriz; şayet onlar az önce işaret edilen şeylerin hazır oluşu gibi hazır olsaydı herhangi bir sûrete ihtiyaç duymazdık. Nefsin idrak ettiği şeylerin tamamının şu kısımlara bölünmesi gerekir: [1] Tümmeller: Bunlar sûretin zâta intiba etmesiyle hazır olurlar. [2] Tikeller: Bunlar ya zâtlarının hazır olması ve nefsin onlara işrâkı iledir. Yahut da sûretlerinin nefis için hazır olan bir şeyde [kuvvede] hâsıl olmalarıyla. Bu durumda nefis için bir işrâk gerçekleşir. Dolayısıyla nefis tikelleri ya kendisi için hazır olmaları itibarıyla ya da hayalî sûretlerde olduğu gibi, nefis için hazır olan bir şeyde hazır olmaları itibarıyla idrak eder; her ne kadar hayalî sûretler hakkında konuşmak ancak İşrâkîlerle ele alacağımız bir bahis olsa da. Bunların tümü “Hiçbir şey O’ndan gaip değildir.” ifadesiyle özetlenir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık sûretlere ihtiyaç duymaz ve O mutlak işrâk ve hükümrânlığa sahip olup, hiçbir şey O’ndan uzak kalmaz. Semavî yöneticilerde sûretleri sabit olan geçmiş ve gelecek şeyler Zorunlu Varlık için hazırdır. Zira O’nun için hem kuşatma hem de bu sûretlerin taşıyıcılarını işrâk etmesi söz konusudur. Aklî ilkeler için de aynı şey söz konusudur. Dolayısıyla göklerde ve yerde zerre ağırlığında bir şey O’nun ilminden uzak değildir.

O’nun bilmesi zâtındaki bir sûretle değil, huzurî ve işrâkî olduğunda ve mesela bir şey yok olup izafet de yok olduğunda bu O’nun nefsinde değişmeyi gerektirmez. Nitekim Zorunlu Varlık Zeyd’in ilkesi iken Zeyd mevcut olduğunda; yine, Zeyd’in mevcut oluşu ve ilkeli izafeti de devam etmediğinde bunlar, Zorunlu Varlığın zâtında değişmeyi gerektirmez. Sen de bilirsin ki, sağında olan bir şey soluna intikal ettiğinde bu zâtındaki bir değişme ile değil izafetin değişmesi sebebiyledir. Değişmeyi gerektiren bir vecih üzere olan zamansal bilgi Zorunlu Varlık hakkında imkânsızdır.

والناهج مِنْهَجِ المشائين يجمع الكلّ في أنّ العلم أو التعقّل هو عدم غيبة الشيء عن الذات المجردة عن المادّة، فإن كان تعقّل الشيء لذاته فهو بأنّه لم يغيب عن ذاته، وإن كان للوازم ذاته فهو لكونه غير غائب عنها لكونها حاضرة.

ونحن إنّما احتجنا إلى الصورة في بعض الأشياء كالسما والكوكب^١ لأنّ ذواتها كانت غائبةً عنّا. فاستحضرنا صورها حتّى لو كانت هي حاضرةً كحضور^٢ أمور سبقت الإشارة إليها لَمّا احتجنا إلى صورة. فجميع ما يدركها النفس يجب أن تُقسّم إلى أقسام: أمّا الكلّيات فبحضور الصورة لانطباعها في ذاتها. وأمّا الجزئيات: فإمّا بحضور ذواتها وإشراق للنفس^٣، وإمّا بحصول صورتها في شيء حاضر للنفس يقع للنفس عليها إشراق، فيدرك النفس الجزئيات إمّا بحضورها لها أو بحضورها في أمر حاضر لها كالصور الخياليّة. وإن كان فيها بحث لا نبوّح به إلّا مع طائفة من جملة الإشراق. ويجمع الكلّ أنّها غير غائبة عنه، فواجب الوجود مستغن عن الصور، وله الإشراق والتسلّط المطلق فلا يعزب عنه شيء. والأمور الماضيّة والمستقبلّة ممّا صورها تثبت عند المدبّرات السماويّة حاضرة له، لأنّ له الإحاطة والإشراق على حامل تلك الصور، وكذا للمبادئ العقليّة. فلا يعزّب عن علمه مثقال ذرة في السماوات والأرض.^٥

وإذا كان علمه حضورياً إشراقياً لا بصورة في ذاته، وبطل الشيء^٦ مثلاً وبطلت الإضافة لا يلزم تغيّره^٧ في نفسه، كما أنّه إذا كان زيد موجوداً وهو مبدأً له، فإذا لم يبق زيد موجوداً وما بقيت إضافة المبدئيّة لا يلزم منه^٨ تغيّر في ذاته. وأنّ تعلم أنّ ما على يمينك إذا انتقل إلى يسارك بتغيّر^٩ الإضافة لا بتغيّر في ذاتك. والعلم الزماني على وجهه يُوجب التغيّر ممتنع في حق واجب الوجود،

١: والكوكب.

٢: لحضور.

٣: النفس.

٤: الأشراق.

٥: انظر: سورة سبأ، ٣/٤. د: السماوات والأرض.

٦: فيطل.

٧: يغيّره.

٨: عنه.

٩: فيتغيّر.

Zeyd'in geleceğini bilen kimsede Zeyd geldiğinde onun gelecek olduğuna ilişkin bilgi hala devam ederse o cahil olur. Eğer onun geldiğini bilir ve onun ilk bilgisi yok olursa o kimse değişmiş olur. Bu husus sûretle olan bilme hakkında geçerlidir. Şeylerin zâtlarına ve değişimleri imkânsız olan semavî idrak edicilerdeki sûretlere ilişkin işrâkî ve huzurî olan bilgi -ki bunlar sûretleriyle hazır olup, onların el-Evvel için değişmesi el-Evvel değişmeksizin söz konusu olur- bunu gerektirmez.

Kısaca el-Evvel bir sûret, fikir ve değişime ihtiyaç duymadan şeylerin tamamını kuşatır. Onun nezdinde idrak edilen şeylerin resimlerinin hazır olması o şeylerin zâtlarının hazır olmasından ileri gelir. El-Evvel'in zâtını idrak etmesi O'nun hayatıdır. O'nun hayatı zâtına ilave değildir. O'nun bilmesi ve görmesi tek bir şeydir. Kemâl sıfatları olan sıfatların tümü, O'nun zâtına dönüktür. O selbî ve izafî sıfatlara sahiptir. O'nun zâtında çokluğun bulunması imkânsızdır. İşte bu Meşşâîlerin korunması gereken kaideleridir. Bunlarda hakikate muhalefet söz konusu değildir. Beyanı ve tam olan nedenselliğin ortaya konması ancak *Hikmetül-İşrâk* olarak isimlendirilen kitabımızdaki kaidelerde bulunabilir. Bunun bilgisi oradan talep edilmelidir.

Soru: Herhangi bir idrak edici, bir şeyi bildiğinde eğer kendisinde bir şey hâsıl olmuyorsa onu idrak etmiş olmaz. Eğer bir şey hâsıl oluyorsa mutabakat gerekli olur.

Cevap: Sûrete dayalı bilginin böyle olması gerekir. Zikri geçen işrâkî bilgiler ise daha önce mevcut değilken hâsıl olduğunda idrak edici için daha önce bulunmayan bir şey hâsıl olur ki bu, işrâkî izafettir başka bir şey değil ve bu, mutabakata ihtiyaç duymaz.

Soru: Onlar bilgiyi tasavvur ve tasdik diye kısımlara ayırmıyorlar mı?

Cevap: Bu bilgileri, [yani tasavvur ve tasdiki] zâtımızı ve işrâkî huzurun yeterli olduğu şeyleri bilmemizin dışındaki bilgilerimizle kayıtlamak gerekir. el-Evvel'in bilgisi ve zâtlarını idrak eden öznelere bilgileri ise hakikat itibarıyla ne tasavvur ne de tasdik cümlesindendir.

وَمَنْ عِلْمٍ أَنْ زَيْدًا سَيَجِيئُ، فإذا جاء إن بقي عنده أنَّه سيجيء، فهو جاهل. وإن علم أنه جاء وبطل عنه علمه الأول فتغيّر؛ وهذا^١ في العلم الصوري يتوجّه. وأمّا العلم الإشراقي الحضورى لذوات الأشياء ولصورها التي في المدركات السماوية الغير الممتنع عليها التغيّر - التي هي حاضرة بصورها وتغيّراتها للأول^٢ من دون تغيّره - فلا يلزم منه هذا.

وفي الجملة الأول محيط بجميع الأشياء من دون حاجة له^٣ إلى صورة وفكرة وتغيّر، وحضور رسوم المدركات عنده لحضور ذواتها، وإدراكه^٤ بذاته حياته، ولا تزيد حياته على ذاته، وعلمه وبصره شيء واحد. والصفات التي هي صفات كمال^٥ كلّها راجعة إلى ذاته، وله صفات سلبية وإضافية، وأمّا التكثر^٦ في ذاته فممتنع. هذا ما يتأتى أن يُحفظ به قاعدة المشائين وليس فيه مخالفة للحق. فأما البيان وإعطاء اللمية^٧ التامة، فلا يمكن إلّا في قواعد كتابنا الموسوم بحكمة الإشراق، فيطلب منه.

سؤال: إذا علم مدرك ما شيئاً إن لم يحصل فيه شيء فما أدركه، وإن حصل فلا بدّ من المطابقة.

جواب: العلم الصوري^٨ يجب أن يكون كذا. وأمّا العلوم الإشرافية المذكورة فإذا حصلت بعد أن لم تكن، فيحصل للمدرك شيء ما لم يكن وهو الإضافة الإشرافية لا غير، ولا يحتاج إلى المطابقة.

سؤال: أليسوا قسّموا العلم إلى تصوّر وتصديق؟

جواب: يجب أن يقيّد العلوم^٩ بعلومنا التي هي غير علومنا بذواتنا والأمور التي يكفيها^{١٠} الحضور الإشراقي. وأمّا ما سوى ذلك من علم الأول وعلوم^{١١} المدركات بذواتها فليست من التصرّ ولا التصديق بالحقيقة.

٧ د، ط، ل: الكثير.

٨ خ: الكمية.

٩ خ، ر: الحضورى.

١٠ د، ط، ل - العلوم.

١١ خ: يلقيها.

١٢ ل: وعلم.

١ د، ط: فهذا.

٢ ل: الأول.

٣ خ، ر، ل - له.

٤ د، ط: كحضور.

٥ ل: إدراكه.

٦ ل: كماله.

Doğru bir fikir ve müşahede olmaksızın makuller konusunda pervasızca davranan bir zahiri olan Ebu'l-Berekât'ın idrak hakkındaki "İdrak eden öznenin, idrak edilen nesnenin zâtını elde etmesidir." şeklindeki görüşünün ve "Zorunlu varlığın sûretlerle nakşolması ve bir sûretten diğerine, bir heyetten diğer bir heyete değişebilir." gibi cahilce görüşlerinin bozukluğunu zikretmiştik. Bunun bilgisi daha önce geçen yerlerden talep edilsin.

Fasıl: Semavî Nefislerin İdraki ve Diğer Farklı İdrakler

Bil ki, semavî cisimlerin düşünsel bir ilkeden kaynaklanan hareket ettirici nefislere sahip olduğu anlaşıldığına göre onlar hareketlerinin ve hareketlerinin gereklerinin şuuruna sahip oldukları gibi, üstlerindeki ve altlarındaki şeylerin bilgisine de sahiptir. Şu halde peygamberî uyarıların doğruluğunu ya sâlik uykuda ve uyanıklıkta kendi nefsinden hareketle ya da herkes kendilerinin gördüğü veya başkalarından öğrendiklerinden hareketle tecrübe eder. Peygamberî uyarılar da böyle olup, insanları şunu kabul etmeye zorlar: Varlıkta geçmiş ve gelecek tikellere vâkıf olan bir şey bulunur. Bu şey nefislerimize ya uykuda ya da uyanıklıkta gaybî konuların idrakini verir. İdrake sahip olmayan birinin nefse idrak vermesi mümkün değildir. Dolayısıyla nefislerimizi gaybî konularla uyaran şey o bilgilere sahiptir. Hakikat yolcusu/sâlik, [başka] birinin aracılığına ihtiyaç duymaz. Eğer sâlik, bu bilgileri meleke yoluyla alan kimselerden ise onun için şu hususlar bellidir: Gaybî bilginin hayat sahibi bir vericisi vardır, gaybî bilginin bir takım görünüm yerleri/mazharları vardır, her ne kadar iki mazhara sahip olan ve birbirine benzeyen iki şeyin bulunması nadir olsa da. Yine sâlik delillere ihtiyaç duymaksızın birçok ilginç şeyleri müşahade eder. Bunlara sahip olmayan ve sülûk gayretine de sahip olmayan kimsenin ise rüyalandaki hali düşünmeyle yetinmesi gerekir. Uykuda gerçekleşen şeylere vâkıf olmak ancak nefsi meşgul eden şeylerin azalması ile gerçekleşir ve bu biliş fikirden kaynaklanmaz. İnsan bunu tahsil etmede fikrinin yetersiz olduğunu bilir. Zira insanın uyanıklık halinde fikretmesi mümkündür. Şu halde bu nefsin ittisalinden, yani onu meşgul eden şeylerin ortadan kalkmasından veya azalmasından ileri gelir ki, böylelikle başkalarında resmedilmiş şeylerin bir kısmı o nefse de nakşedilmiş olur. Sadık bir rüyaya ve doğru bir uyarıya sahip olmayan kimse ölü demektir.

والمتمخشف الذي يتهور في المعقولات جزأً من غير فكرة صحيحة ولا مشاهدة قد^١ ذكرنا فساد ما يراه في أنّ الإدراك هو أن ينال ذات المدرك ذات المدرك^٢، وما يراه من المذاهب الجاهليّة من انتقاش واجب الوجود بالصور وجواز تغييره^٣ من صورة إلى صورة وهيئة إلى هيئة فيطلب^٤ ممّا سبق.

فصل: في إدراك النفوس السماويّة وإدراكات أخرى مختلفة

اعلم أنّه لما تبين أنّ للسماويّات نفوساً محرّكة عن مبدأ تعقّلي فلها شعور بحركاتها ولوازم حركاتها وعلوم بما فوقها وما تحتها. وإذا^٥ جرب^٦ صحّة إنذارات إمّا السالك^٧ فمن نفسه يقظة ونومًا، وإمّا الكافة فبمنامات يرونها أو يعهدونها من غيرهم؛ وإنذارات كذا بحيث تُلزِمهم الاعتراف بأنّ في الوجود أمرًا مطلقًا^٨ على الجزئيّات الماضية والمستقبلية وهو الذي يفيد لنفوسنا الإدراك بالمغيّبات إمّا في النوم أو في اليقظة، ولا يمكن أن يفيد النفس^٩ إدراكًا من لا إدراك له، فمُنذر نفوسنا بالمغيّبات^{١٠} له اطلاع عليها. وأمّا السالك فلا يحتاج إلى توسط^{١١}، فإنّه إن كان ممّن يأخذ بملكة^{١٢} فتبين له أنّ للمغيّب ملقيًا^{١٣} حياة، وأنّ له مظاهر وإن كان قلّ ما يتشابه له مظهران^{١٤}؛ ويشاهد من العجائب ما لا يفتقر معها إلى كثير من الحجج. وأمّا من ليس له ذلك وليس له همّة السلوك، فليقتصر في تأمل حال المنامات^{١٥}. وإنّ الأمور التي قد يقع في النوم عليها اطلاع ليس إلّا لقلّة شواغل النفس، وليس ذلك الاطلاع عن فكرة. فإنّ الإنسان يعلم أنّ فكره قاصر^{١٦} عن تحصيله إذ الإنسان في حال اليقظة أمكن من الفكر، فليس إلّا لاتّصال النفس أي ارتفاع شواغلها أو قلّة شواغلها ليتنقش^{١٧} فيها بعض ما هو مرتسم في غيرها. وأمّا الذي ليس له منام صادق ولا إنذار صحيح فهو ميت،

١٠ د، ط، ل: توسط.

١١ ل: لملكة.

١٢ خ، ر: ملق؛ د، ط: ملقي.

١٣ خ، د، ر: ذو.

١٤ ر: مظاهر.

١٥ خ: المقامات.

١٦ ل: فكرة قاصرة.

١٧ د: ليتنقش.

١ ل: وقد.

٢ ل - ذات المدرك.

٣ د: بغيره.

٤ د، ط، ل: فيطلب.

٥ ل: فإذا.

٦ خ، جرت؛ ل، هـ: جربت.

٧ خ، ر: أمر مطلع.

٨ ل: للنفس.

٩ د، ط، ل: بالغائبات.

Dolayısıyla o ne hikmete ne de muhatap olmaya layık olur, her ne kadar bu kimse başkalarının rüyalarının ve ilhamlarının doğruluğunu başkasından hareketle müşahede etse de. Kısaca maksat şudur: Gayba ve üç zamana ilişkin olaylara vâkıf olan bir şeyin varlığı gereklidir.

Yine, zikrettiğimiz üzere, semavî cisimlerin nefislerinin bu cisimlerin hareketlerine ve hareketlerinin gereği olan şeylere vâkıf olmaları gerekir. Dolayısıyla biz diyoruz ki, geçmişte ve gelecekte gerçekleşen şeyler hakkında vâkıf olunan bilgiler [1] ya zamansal sıralamaya göre peş peşe birbirini gerektiren sonsuz zamanlardaki olaylara ait sonsuz bilgilerdir. [2] Ya nefislerin bilgileri bir bilgisizlikte sona eren bilgidir. [3] Ya da nefisler katında tekrarı gerekli olan hâdis şeylere ait kurallar ve kanunlar olan tümel bilgilerdir.

Bu ihtimaller hakkında biz diyoruz ki, birinci kısım, yani nefisler nezdinde her bir zamanın iktizasının gereği zamanların gerektirdiği peş peşe sonsuz bilgilerin olması tasavvur edilmez. Zira her ne kadar sonsuz hâdisler bir araya gelmiş olmasa da onlara ilişkin bilgi idrak edici zâtta peş peşe bir araya geldiğinde sonsuz olarak birbirini gerektiren şeylerden oluşan bir varlık silsilesi meydana gelir. Çünkü ikinci zaman ancak kendisinden önce gelen bir zamandan sonra var olur. Yine, idrak eden öznenin de hâdis şeyleri idrak etmesi gerekir. Kanıtlandığı üzere, tertip sahibi bir silsilenin sonsuz birimlerinin bir araya gelmesi imkânsızdır.

Diğer vecih şudur: Gelecekte olacak şeylere özgü hâdisleri idrak eden öznenin gelecekte gerçekleşecek idrak nesnelerinde ya asla gerçekleşmeyecek şeyler bulunur ya da asla gerçekleşmeyecek şeyler bulunmaz. Yahut onlarda herhangi bir vakitte gerçekleşecek şeyler bulunur. Eğer idrak nesnelerinde asla gerçekleşmeyecek şeyler bulunursa ileride olacak idrak nesneleri gelecekte var olmaz. Oysa onların gelecekte var olacağı farz edilmişti. Dolayısıyla bu imkânsızdır. Eğer idrak nesnelerinde ancak herhangi bir vakitte gerçekleşecek bir şey bulunursa tamamının kendinde gerçekleştiği bir vakit söz konusu olur. Zira tamamının gerçekleştiği bir vakit söz konusu olmazsa idrak nesnelerinde asla gerçekleşmeyecek şeyler bulunur. Oysa bunun imkânsız olduğu açıklanmıştı.

فلا يستأهل الحكمة ولا المخاطبة^١، وإن كان له أن يشاهد من غيره من صحة منامات الغير وإلهاماته. وفي الجملة الغرض أنه لا بد من وجود أمر مطلع على الغيب^٢ والكائنات^٣ المتعلقة بالأزمنة الثلاثة^٤.

وقد ذكرنا أيضاً أن نفوس السماويات يجب أن يكون لها على حركاتها ولوازم حركاتها اطلاع. فنقول: إن المطلعات على الأمور الواقعة في الماضي والمستقبل إما أن يكون لها علوم غير متناهية لكائنات في أزمنة لا نهاية لها مترتبة شيئاً بعد شيء بحسب ترتب الأزمنة، وإما^٥ أن يكون علمها ينتهي إلى جهل، وإما أن يكون عندها علوم كلية هي ضوابط وقوانين للحوادث واجبة التكرار.

فنقول: لا يتصور القسم الأول وهو أن يكون عندها علوم غير متناهية مترتبة ترتب الأزمنة لكل زمان مقتضاه، لأن الحوادث الغير المتناهية وإن كانت غير مجتمعة إذا اجتمعت العلوم بها^٦ مترتبة^٧ في ذات مدركة فيوجد^٨ سلسلة من أمور مترتبة هي غير متناهية. فإن الزمان الثاني كما أنه لا يوجد إلا بعد^٩ زمان يتقدمه، فكذلك^{١٠} ينبغي أن يدركه المدرك^{١١} للحوادث. وقد برهن أن السلسلة ذات الترتيب يستحيل اجتماع أحادها الغير المتناهية.

والوجه الآخر هو أن^{١٢} المدرك للحداثات التي هي مختصة بما سيأتي في المستقبل إما^{١٣} أن يكون في مدركاته التي تقع في المستقبل ما لا يقع أبداً، أو ليس^{١٤} فيها ما لا يقع أبداً أو ليس فيها^{١٥} إلا^{١٦} ما^{١٧} يقع وقتاً ما بتة. فإن كان فيها^{١٨} ما لا يقع أبداً، فليس من المدركات التي ستكون في المستقبل، وقد فرضت أنها ستكون في المستقبل، هذا محال. وإن^{١٩} لم يكن إلا ما يقع وقتاً ما، فيأتي وقت وقع فيه الكل، فإنه إن لم يأت وقت وقع فيه الكل ففيها ما لا يقع أبداً وقد بين أنه محال.

- | | |
|---------------------------------|---|
| ١ د، ط، ل: للحكمة ولا للمخاطبة. | ١٢ خ: فذلك. |
| ٢ د: الغيب. | ١٣ ل: المدركة. |
| ٣ ط، ل: مطلع على الكائنات. | ١٤ خ، ر + يكون. |
| ٤ ل - الثلاثة. | ١٥ د: وإما. |
| ٥ د - أن. | ١٦ خ: وليس. |
| ٦ د، ط: مرتبة. | ١٧ د، ط، ل - ما لا يقع أبداً أو ليس فيها. |
| ٧ ل: فإما. | ١٨ خ، ر - إلا. |
| ٨ ل: لها. | ١٩ خ، ر + لا. |
| ٩ خ: مرتبة. | ٢٠ ل: منها. |
| ١٠ خ: فيوجد. | ٢١ خ: فإن. |
| ١١ د - بعد. | |

Eğer kendisinde tamamının gerçekleştiği bir vakit söz konusu oluyorsa nefisler için ondan sonra ileride olabilecek şeylerin bilgisi kalmaz. Oysa bu imkânsızdır. Yine, onların bilgisi sonlu olur. Oysa sonsuz olduğu farz edilmişti. Eğer onların üstlerindeki bir şeyden bilgi aldıkları farz edilirse söz bu sefer aynıyla bu başka şeye döner.

Diğer bir vecih de şudur: Herhangi bir özne zamanların terettübü olarak birbirini gerektiren sonsuz şeyleri idrak ediyorsa onun bilgisi geleceğe değil, sadece geçmişe özgü olur. Nasıl olmasın? Maziye dönüşen hâdiseler, gelecek konumunda idi. Dolayısıyla sonsuz olan geçmiş hâdiselerin sûretleri, onun ilminde, bu ilmin kuşatıcılığında bir araya gelmiş olarak hâsıl olur, asırlarla ve devirlerle birlikte değil, birbirini gerektirir şekilde bulunur. Dolayısıyla zaruri olarak bu özne, bütünü içine alması yönüyle bütünü tafsîli olarak ihata ettiğinde bilgilerin sonlu olması gerekir. Oysa onlar sonsuz farz edilmişti. Bu vecih imkânsızdır.

Hâdisleri bilmenin sonlu olması gerektiği için ancak şu söylenir: Gaybî konuları veren ve onlara vâkıf olan özne, hâdislerin zamansal bilgisinin sonlu olması sebebiyle cahile dönüşecektir. Oysa bu imkânsızdır. Hem nasıl imkânsız olmasın? Şayet bu söz doğru olsaydı bu durum sonsuz devirler içinde gerçekleşmiş olur, dolayısıyla onların ilimleri yok olurdu. Dolayısıyla bundan sonra geleceğe ilişkin ne gaybî bir uyarı ne de rüya mümkün olurdu. “Bu ilimlerin [semavî cisimlerin] nefislerinden yok olduğu esnada nefislerinde başka ilimler yaratılır.” şeklindeki ifadeye gelince bir şey kendini ilimlerle kuvveden fiile çıkarmaz. Eğer onu kuvveden fiile çıkaran başka bir şeye sahip olduğu söylenirse söz bu sefer ona döner. Şu halde bu ancak hâdislerin tekrarı zorunlu olan tümel kurallara sahip olması sebebiyledir. Yani “şey”ler olmuş “şey”in benzerine döner. Ma’dum geri dönmez aksine onun benzeri geri döner. Bu durumda [onların] nefislerinde seneden seneye, devirden devire zaptedilmiş olarak tümü için mesela sayısı binleri aşan her meblağda gerçekleşen hâdisler için birtakım hükümler söz konusu olur. Dahası hareketler bu süreyi aşıttıktan sonra bu sürenin benzerine döner. Nefislerde bu kuralların gereği olan şeylerin, âlemde kaç defa tekrar ettiği, zaptedilmiş değildir. Zira sonsuz olan zapt edilmez. Eğer nefisler bir noktaya ulaşır ve onun iktiza ettiği şeyi idrak ederse bu bilgiler nefislerde şartlı tümelin istisnasına benzer.

وإذا أتى وقت وقع فيه الكلّ، فلم يبق لها علم بعده بما سيأتي وهو ممتنع، وأيضاً تناهت علومها، وقد فرضت غير متناهية. وإن فرض أنها تستفيد العلم من شيء فوقها يعود الكلام بعينه إلى ذلك الغير.

ووجه آخر هو أنّه إن كان أمر ما مدرّكاً^١ لأمر غير متناهية مترتبة ترتب الأزمنة، فلا يختص علمه بالمستقبل بل عنده الماضي، كيف والصائر من الحادثات ماضياً كان مستقبلاً. فحصل في علمه صورُ الحوادث الماضية الغير المتناهية مجمعة في إحاطته.^٢ وليست^٣ القرون معاً والأدوار بل هي مترتبة، فبالضرورة إذا أحاط بالكلّ مفصلة بحيث أحصى الكلّ وجب^٤ نهايتها، وقد فرضت غير متناهية، هذا محال.

وإذ لا بدّ من انتهاء العلوم بالحوادث فليس إلّا أن يقال: المُلقى للمغيّبات المطلع سيصير جاهلاً لانتهاء العلوم الزمانية للحوادث؛ وهذا أيضاً محال، كيف ولو صحّ هذا لوقع في الأدوار الغير المتناهية فانقرضت^٥ علومها، فما صحّ إنذار غيبي^٦ ولا منام يتعلّق بالمستقبل بعدها. وأما أن يقال: إنّها عند ما ينقضي منها علوم يُخلَق في أنفسها علوم أخرى، فإنّ الشيء لا يخرج نفسه من القوّة إلى الفعل بالعلوم، وإن فرض لها مُخرج آخر من القوّة إلى الفعل يعود الكلام إليه. فليس إلّا لأنّ^٧ الحوادث لها ضوابطُ كَلِيّة واجبةُ التكرار، أي أنّ الأمور تعود إلى شبيه ما كان، لا أنّ المعدوم يعاد بل يعاد شبيهه. فيكون عندها مثلاً^٨ أحكام لحوادث يقع جملتها في كلّ مبلغ من الآلاف الجمّة^٩ مضبوطة سنةً بعد سنة ودوراً^{١٠} بعد دور، ثمّ تعود الحركات بعد عبور تلك المدة إلى شبيه أولها. ولا يكون عندها مضبوطاً أنّ هذه الضوابط كم^{١١} تكرر مقتضاها في العالم، فإنّ الغير المتناهي لا^{١٢} ينضبط وإن كان وصولها إلى النقطة وإدراك ما يقتضيها هي^{١٣} يشبه^{١٤} استثناء كليات شرطية عندها.

٨ خ، ر - مثلاً.
٩ ل: الخمسة.
١٠ د، ط، ل: ودور.
١١ خ: لم.
١٢ خ، ر - لا.
١٣ د - هي.
١٤ خ: نسبة.

١ ل: هو أنّه كان أمر المدركات.
٢ ل: إحاطة.
٣ خ، ر: وليس.
٤ د: ووجب.
٥ خ، د: فانقرضت.
٦ خ، د: عيني.
٧ ل: أن.

Delil bize ait olsa da bu görüş Babil'in kadîm filozoflarına, Hüsrevanî filozoflara ve Hint, Mısır, Yunan ve diğer diyarlardan tüm kadîm filozoflara aittir. Bununla her oluşanın bozulduğu, her bozulanın olduğu ve bilgisi talep edilen birçok şey ortaya çıkar. Bir şahsın aynıyla geri dönmesi veya semavî bir heyetin aynıyla geri dönmesi şeklinde vehmedilen şeye gelince bunlar, imkânsız şeylerdendir. Bunların imkânsız olduğuna ilişkin deliller daha önce geçmişti. Aynı şekilde tenasüh görüşünün geçersiz olduğunu birazdan açıklayacağız.

Fasıl: [Gaybî Konuların Açığa Çıkma Keyfiyeti]

Bedensel engel olmasaydı, nefislerimizin semavî nefislerin ilimleriyle nakşolması söz konusu olurdu. Bazen nefisler uykuda veya uyanıklıkta gaybî bir konuya vâkıf olur ki, bu nefsin ulvî nurlara dönük melekeyle ilgili fitrî veya kesbî kuvvesi sebebiyle saralılarda olduğu gibi bedensel engeldeki tabîî bir zaaf veya şaşırtıcı ve kafa karıştıran şeyler sebebiyle yahut da çocuklarla uğraşan ve onları konuşturan kimselerin yaptıklarında olduğu gibi herhangi bir kazanım çeşidiyle gerçekleşir. Kuvvelerinde zaaf olan veya beynindeki nemle alakası zayıf olan herkes bu şeylere kabiliyetlidir.

Fâzıl kimselere gelince onların riyazetleri ve ilimleri semboliktir. Eğer bilgi talibi tam bir fitrata sahipse veya bu kitaba vâkıf ve muttali olan bir kimse ona yardım ediyorsa bunları *Hikmetü'l-İşrâk*'ta bulabilir. İlahi destek alanlar hariç, alıştırma aşamasındaki kimseler bir öğreticiye muhtaçtır. Yine de hikmet bu âlemden hiç kesilmeyen bir mayaya sahiptir. Gaybî bir konuyu almak bazen satırları okumakla olur, bazen muhatap görülmeksizin bir sesi işitmekle olur, bazen karşılıklı konuşma, hoş veya heybetli bir sesle olur veya fısıltıya benzer bir şeyle olur. Bazen muhatap semavî bir sûrette veya ulvî şeylerden birinin sûretinde görünür ve onda işrâkî dile göre Allah'ın ulu vechi olan ve yüce bir şekilde cisimleşmiş bulunan büyük güneşe (Hurahş) ait Hurkilya âleminde itibara alınan gizli nurlar¹ görünür. Bu yüce varlık aydınlatma yoluyla muhatabın müşahede ettiği fikri kâim kılar. Geri kalan yüce varlıklar için de gaybî bir konuyu verme ve yardımlar söz konusudur.

1 Orijinali Fişcah olan sözcük, Nuruosmaniye 2713 ve Çelebi Abdullah 298 nüshalarının hamisinde "nurlar" olarak açıklandığı için nurlar olarak çevrildi.

والحجة وإن كانت لنا إلا أنّ المذهب للقدماء من البابليين^١ والحكماء
الخسروانيين والهند وجميع الأقدمين من مصر ويونان وغيرهما. وبهذا تبين^٢ أنّ كلّ
كائن فاسد وكلّ فاسد كائن وكثير من المطالب. وأمّا ما يتوهم أنّ الشخص بعينه
يعود أو هيئة سماوية بعينها تعود فإنّ هذا من المستحيل، وقد سبقت^٣ براهين على
استحالة هذا. وسنبين أيضًا أنّ مذهب التناسخ باطل.

فصل: [في كيفية ظهور المغيبات]

ولنفوسنا الانتقاش بعلومها؛ لولا العائق البدني. وقد تطّلع النفوس على الأمر
الغيبى^٤ في المنام أو في اليقظة لقوة نفس فطرية أو مكتسبة بملكة الأنوار العلوية أو
لضعف طبعي في العائق كما للمصروعين والمرورين أو بضرب من كسب كما
يفعل المستنطقون المشغولون^٥ للصبيان بأمور مترقرة وبأمور مُدهشة محيرة؛ وكلّ
من في قواه ضعف أو قلة علاقة مع رطوبة في الدماغ قابلة.

وأما الفضلاء فرياضاتهم وعلومهم مرموزة، وربما تُوجد في حكمة الإشراق إن
كان الطالب له فطرة تامة أو يساعده المطلع الموقّف؛ وما وراء المؤيدين^٦ أرباب
الآلاف يحتاج إلى موقّف، على أنّ للحكمة خميرة ما انقطعت عن العالم أبدًا. والتلقي
للأمر الغيبى قد يكون بقراءة^٧ من مسطور^٨، وقد يكون بسماع صوت من دون أن يُرى
المخاطب، وقد يكون بالمخاطبة^٩ بصوت طيّب أو مهيب، وقد يكون شبيه همس،
وقد يكون المخاطب يتراءى في صورة إمّا سماوية [أو] في صورة سادة من السادات
العلوية، وفيشجّاه^{١٠} الخلسات المعتبرة في عالم هورقليا للسيد العظيم هورخش
الأعظم في المتجسّدين المبجل الذي هو وجهة^{١١} الله العليا^{١٢} على لسان الإشراق،
فإنّه القائم على الفكرة بالتنوير وهو شاهدها، وللسادات الباقية أيضًا إلقاء وعنايات.

٨ خ، ر: بقراءة.
٩ ل: مسطورة.
١٠ د، ط: المخاطب.
١١ خ، ر: وفيشجاة.
١٢ خ، ر، ل: وجه.
١٣ خ، ر: الأعلى.

١ ل: القدماء البابليين.
٢ د، ط: تبين.
٣ د، ط: سبق.
٤ د: بعلومنا.
٥ خ: الغيبى.
٦ ر: المشغولون؛ ل: الشاغولون.
٧ ل: المريدين.

Bazen verme işi yüce varlıklardan birinin eşsiz fazlın zuhur vaktine uygun olan mazharlardaki zuhuruyla olur, bazen de geçmiş zamanlardaki nefislerin yapmış olduğu uyarılarla olur. Bazen de onların silueti ya insan sûreti ya gezegen heyeti ya konuşan yapay bir cisim sûreti ya da kilise resimlerine benzeyen konuşan boyalı/renkli yapay bir cisim sûretinde olur. Bazen zuhur nurlu bir parıltıdan sonraki sûrette olur, bazen nurlu sûretten sonra olur. Nurlu parıltı nefse yerleştiğinde sûret yok olur, siluetler ortadan kalkar ve tikel veriş biter. Dolayısıyla bu tâmısın yüksek mahalden olduğu bilinir.

Görülen sûretlere gelince Meşşâîlere göre onlar ortak duyuda bulunur. Bazen bu sûretler tahayyül kaynağından ortak duyuya geçer, tıpkı ortak duyudan tahayyüle geçtiği gibi. Ortak duyuyu hayalden gelen şeyle nakışlanmaktan alıkoyan iki şey vardır: [1] Mütahayyileyi fikirlerle meşgul eden aklî ve batını engel. [2] Ortak duyuyu hariçten gelen idrakleri ortaya koyarak meşgul eden hissî ve zahiri engel. İki koruyucudan biri olan aklî yön, tıpkı bir hastalığın ana organlardan birini kapladığında olduğu gibi, zayıfladığında nefis hastalık yönüne ve tabiata yardım etmeye doğru çekilir. İki koruyucudan biri olan hissî yön zayıfladığında ise durum, tıpkı gözün kapalı kalma zamanı kendisine uzun gelen kimsenin karşılaştığı hal gibidir. Uyku hali ise onların kaidelerine göre her iki koruyucudan da uzak olmayı gerektirir. Zira duyum devamlı değildir. Nefis de zahiri tasavvurdan tabiî kuvvelerin yardımına döner. Ortak duyuda hâsıl olan nakış eğer mütahayyilenin kendisinden kaynaklanıyorsa yalancı ve şeytani bir şey olur, eğer kutsî âlemden nefse resmedilen şeylerden kaynaklanıyorsa o ortak duyuya geçiş yapar. Dolayısıyla bu nakış doğru bir şeydir. Bazen nefiste hâsıl olan şey aynıyla korunur, bazen mütahayyile bundan benzerine veya zıddına geçiş yapar. Bu durumda onun tabir ve teviline ihtiyaç duyulur. Onlar cin ve gulyabaniyi de ortak duyunun sûretleri olarak alırlar.

وقد يكون الإلقاء بظهور بعض السادات في مظاهر تليق بوقت^١ الظهور للفاضل الفريد، وقد يكون للنفوس الماضية أيضًا تنبيهات، وقد يكون الشبح عنها على صور^٢ إنسية^٣ أو هيئة كوكبية^٤ أو صورة صناعية مجسدة تنطق أو صورة صناعية صغية^٥ تشبه صور البيع^٦ تتكلم. وقد يكون الظهور في صورة بعد الخطفة^٧ النورية، وقد يكون بعد الصورة النورية، والمتألق^٨ النوري إذا تمكّن أبطل الصورة، وارتفعت الأشباح وأبطل الإلقاء الجزئي، فَعَلِمَ أَنَّ الطامس من محلّ أعلى.

وأما الصور التي ترى فعند المشائين إنها في الحس المشترك. فقد يسري^٩ من معدن التخيل إليه، كما كان يسري من الحس المشترك إلى التخيل. والمانع عن انتقاش الحس المشترك عن الخيال أمران: عقلي باطن يشغل المتخيلة في الأفكار، وحسي ظاهر يشغله بإيراد الإدراكات من خارج. فإذا فتر أحد الحافظين العقلي كما إذا استولى على بعض الأعضاء الرئيسة مرض فينجذب النفس إلى جانب المرض ومعاونة الطبيعة؛ والحسي كما يجد^{١٠} بعض من يطول عليه زمان الغموض. وأما حالة النوم فيجب أن يكون على قاعدتهم لإعراض الحافظين جميعًا، فإنّ الإحساس لا يبقى والنفس أيضًا تُعرض عن التصوّر الظاهري إلى معاونة القوى الطبيعية. فالنقش^{١١} الذي يحصل في الحس المشترك إن كان من تلقاء المتخيلة فيكون أمرًا شيطانيًا كاذبًا؛ وإن كان من تلقاء النفس ممّا^{١٢} يرتسم فيها من القدس فيتعدى إلى التخيل والحس المشترك، فهو أمر صادق. وقد ينضبط ما يحصل في النفس بعينه، وقد ينتقل المتخيلة منه إلى شبيهه أو ضده، فيحتاج إلى تعبير^{١٣} أو تأويل. والغول والعجن يأخذونه أيضًا من صور^{١٤} الحس المشترك.

٧ ل: يشري.
٨ ل + من.
٩ د، ط، ل: والنقش.
١٠ خ: فلا.
١١ د: تغيير.
١٢ خ، ر - صور.

١ ل: فوق.
٢ ط: صورة.
٣ خ: انسية.
٤ خ: الصبغ النبع؛ ر: الصبغ البيع؛ ط: صور البيع.
٥ د: الحفظة.
٦ د، ط، ل: والمثال.

Müşahede sahiplerinin gördüğü şeyler ve sûretlerle ilgili söze gelince, Meşşâîlerin bu konudaki sözlerini kabul etmiyoruz. Çünkü onlardan çok az kimse sülûka girmiştir. Onların sülûku da çok zayıftır. Müteellih bir üstattan hareketle veya ilginç bir kutsî destek ile sülûka giren kimse için az şey gerçekleşse de, bu kimse Meşşâîlerin iki büyük âlemden habersiz olduklarını ve bu iki âlemin onların incelemelerine asla girmediğini ve zikrettiklerinin dışında başka şeyler olduğunu bilecektir.

Fasıl: [Nefsin Bekası]

Nefis bedenden sonra bâkidir. [Anlaşılmaya] en yakın delillerinden biri de şudur: Nefis bedenden farklı ve onun doğasına karışmayan bir cevherdir. Bu cevheri veren illet bâkidir. Nefis cevherinin bedenle şevke [onu yönetme arzusuna] dayalı bir alakası vardır ve bu alaka izafidir. Arazların en zayıfı da izafettir. Beden yok olduğunda bu alaka kesilir. Şayet nefis izafetin yok olmasıyla yok olsaydı, cevherin varlığı arazların en zayıfı olan izafet ile kâim olurdu. Oysa bu imkânsızdır. İlâveten, nefse varlığını veren şey bâki olduğunda nefsin bir mekânı ve mahalli yoktur ki, onun bir zıddı ve sıkıştırıcısı olsun da bu şey nefsi herhangi bir zıtlıkla yok etsin. Varlık verdiği şeyin mutlak fâil illeti olmayan ayrı cevherin yok olması başka bir cevherin yok olmasını gerektirmez.

Nefsin bekasıyla ilgili getirilen delillerden biri de şudur: Yok olan her şeyin yok olma kuvvesine sahip olması gerekir. Basit olan bir şeyde yok olma kuvvesi olmaz. Zira o zâtı bakımından bilfiildir. Tek olan bir şeyin bilkuvve olduğu halde zâtında bilfiil olması düşünülmez. Öyleyse yok olma kuvvesinin kendisinde varlık kuvvesini ve yokluk kuvvesini barındıran kabul edici bir şeyde olması gerekir, tıpkı taşıyıcılarındaki sûretler ve arazlar gibi. Nefis soyut olduğu için onu kabul edecek bir şey yoktur. O biriciktir ve zâtı bakımından da bilfiildir. Dolayısıyla onun ne zâtında ne de başkasında yok olma kuvvesine sahip olduğu asla düşünülmez. Şu halde o hiçbir şekilde yok olmaz. Bu açıklama madde ve akıl gibi kabul edicisi olmayan her basit şey hakkında aynıyla geçerlidir.

وأما الكلام في الصور والأشياء التي تتراءى لأرباب المشاهدات فلا نسلم للمشائين الكلام فيها، فإنه لم يسلك منهم إلا القليل، والذي سلك^١ منهم كان سلوكه ضعيفاً. ومن سلك عن أستاذ متأله أو بتأييد قدسي غريب وإن كان قل ما يقع فستعرف أن المشائين غفلوا عن عالمين عظيمين ولم يدخلا في أبحاثهم قط وأن وراء ما ذكروا أشياء أخرى.

فصل: [في بقاء النفس]

والنفس باقية بعد البدن ومن أقرب^٢ ما يحتج به: إن النفس جوهر غير منقطع مباين عن البدن؛ وعلته الفياضة باقية، وليس له مع البدن إلا علاق شوقية والعلاقة^٣ إضافية، ومن أضعف الأعراض الإضافة. فإذا بطل البدن ينقطع تلك العلاقة، فلو بطلت النفس ببطلان الإضافة لكان الجوهر يتقوّم وجوده بأضعف الأعراض التي هي الإضافة، وهو محال. ثم النفس إذا كان المعطى لوجودها باقياً وليس لها مكان ومحلّ ليكون لها مضاد^٤ ومزاحم يبطلها بضرب من تضاد^٥، والجوهر المباين الذي ليس بعلة فاعلية مطلقة للشيء تفيض^٦ وجوده لا يلزم من بطلانه بطلان جوهر آخر.

ومما يحتج به أن كلّ شيء يبطل فلا بدّ وأن يكون له قوّة بطلان، ولا يكون قوّة بطلان الشيء البسيط فيه فإنه بالفعل من جهة ذاته ولا يتصور أن يكون شيء واحد هو فعل في ذاته وهو بالقوّة. فإذا قوّة بطلانه يجب أن يكون في قابل له فيه قوّة وجوده وقوّة عدمه كما للصور والأعراض في حواملها. والنفس لما كانت مجردة لا قابل لها، وهي وحدانية وبالفعل من قبل ذاتها، فلا يتصور أن يكون لها قوّة بطلان أصلاً: لا في ذاتها ولا في غيرها فلا تنعدم أصلاً. وهذا بعينه يتوجّه في كلّ بسيط لا قابل له كالهولى والعقل.

١: ل: يسلك.

٢: ر: البدن وأقرب.

٣: ل: وعلاقة.

٤: ر: إن.

٥: ل: باقيا.

٦: د، هـ: مصادك.

٧: خ: تضادها.

٨: خ: بفيض.

٩: ل: يحتاج.

Burada şöyle ifade edilen bir şüphe vardır: “Ayrık akıllar, varlığı mümkün olan şeyler değil midir? Varlığı mümkün olan her şeyin yokluğu da mümkündür. Dolayısıyla bunlar varlık ve yokluk kuvvesine sahiptir. Oysa siz kabul edici olmayan basitin ne varlık ne de yokluk kuvvesine sahip olduğunu söylemişsiniz.” Müteahhirûndan biri buna cevap vermiş ve şöyle demiştir: Faal akılların imkânları kendi varlıklarına kıyasladır. Bu hakkın-da konuştuğumuz meseleden farklı olarak, illet ne zaman yok olursa kendileri de yok olur anlamındadır. Bizim konuştuğumuz mesele, illeti bâki olduğu halde, kendisi yok olabilen bir şey hakkındadır. Bunun yok olması ancak bir şeyin cevherine ârız olan bir bozukluktan ileri gelir.

Araştırma ve Derinleştirme:

Bu cevap doğru değildir. [1] Varlık ve yokluk zaruretinin eş bölümlüsü olan imkân, ayrık olan ve ayrık olmayan hususunda aynı anlamdadır. [2] Onun “Ayrık akıllardaki imkânın anlamı, şayet onların illetleri yok olursa onlar da yok olur.” şeklindeki sözü doğru değildir. Bilakis bu anlam, imkânın kendisi değil imkâna tabidir; özellikle onların “Hâsıl olma, illetlerinin hazır olmasıyla, yok olma da illetlerinin yok olmasıyla söz konusu olduğu halde, illete muhtaç olmak ancak bir şeyin kendindeki imkâna tabidir. Oluş ve bozuluş içindeki şeylerde de durum böyledir.” şeklindeki kaidesine göre bu böyledir. [3] Onun “İlletin bâki olmasına rağmen, oluş ve bozuluş içindeki bir şeyin yok olması mümkündür.” şeklindeki sözü de hatalıdır. Zira bir şeyin varlığının zorunlu olmasını sağlayan illeti devam ettiği sürece mevcut olan şeyin varlığı da zorunludur; illetinin devam etmesi şartıyla da onun yok olması imkânsızdır. Engelin ortadan kalkması da şeyin varlığını zorunlu kılan hususlardan biridir. Malulünün varlığını zorunlu kılma hususunda bileşik illet devamlı olan basit illet gibidir. Oluş ve bozuluş içindeki şeylerin bileşik illeti devamlı olursa malulü de devamlı olur. Dolayısıyla malulün varlığını gerektirmesi itibarıyla illetin durumu, bozuluş içinde olan ve olmayan şeylerde aynıdır. Eğer farklılık varsa bu farklılık sebeplilik ve malullüğün kendisinin dışında başka bir şeyde söz konusudur. Dahası nefisteki sorun devam etmektedir. Zira onun maddede var olma imkânı kabul edilmiştir.

وهاهنا شكّ وهو ما قيل: «أليست المفارقات ممكنة الوجود؟ وكلّ ممكن الوجود ممكن العدم فلها قوّة وجود وعدم. وقد قلتم إنّ البسيط الذي لا قابل له ليس له قوّة وجود وعدم»^١. وأجاب بعض المتأخّرين فقال: إنّ العقول الفعّالة إنّما^٢ إمكاناتها بالقياس إلى وجوداتها، بمعنى أنّه متى عدمت العلّة عدمت هي بخلاف ما نحن فيه، فإنّ ما نحن فيه هو ما^٣ يمكن أن ينعدم مع بقاء علّته، وإنّما يكون ذلك لفساد يعرض في جوهره.

بحث وتحصيل:

وهذا الجواب غير مستقيم؛ أمّا الإمكان الذي هو قسيم ضرورة الوجود والعدم فإنّه في المفارق وغير المفارق بمعنى واحد. وأمّا قوله: «إنّ معنى الإمكان في المفارقات هو أنّها تنعدم لو انعدم علّتها» فليس بمستقيم، بل هذا المعنى تابع للإمكان لا نفس الإمكان سيّما على قاعدته، فإنّ الافتقار^٤ إلى العلّة والحصول بحضورها والانعدام بعدمها إنّما يكون تابعا لإمكان الشيء في نفسه، وهكذا في الأمور الكائنة الفاسدة. وقوله: «إنّ في الكائنة الفاسدة يمكن أن ينعدم الشيء مع بقاء علّته» خطأ، فإنّ الشيء ما دام علّة وجوده - وهو الأمر^٥ الذي به يجب وجوده - موجودا يجب وجوده،^٦ ويستحيل عدمه بشرط دوام العلّة. ومن جملة ما يجب به وجوده انتفاء المانع. والعلّة المركّبة في أن يجب^٧ بها وجود معلولها كالعلّة البسيطة الدائمة، ولو دامت المركّبة التي للكائنات الفاسدات لدام المعلول، فالعلّة من حيث إنّها^٨ يجب بها وجود المعلول حالها واحد في الفاسدات وغير الفاسدات، وإن كان اختلاف فهو في أمر آخر خارج عن نفس العلّة والمعلوليّة. ثمّ الإشكال في النفس باق، فإنّه قد اعترف بأنّ إمكان وجودها في الهولي.

١ - وقد قلتم وجود وعدم.

٢ - خ + كان.

٣ - هو ما.

٤ - غير.

٥ - قاعدته فالافتقار.

٦ - ط: العلل.

٧ - خ - الأمر.

٨ - ل - موجودا يجب وجوده.

٩ - خ + الأمر.

١٠ - د، ط، ل - إنّها.

Burada verilen cevapların en uygunu şudur: Oluş ve bozuluş içindeki kuvvenin manası, varlık ve yokluğun zaruri eş bölümlüsü olan imkân değildir, her ne kadar bu imkân tek bir manada devamlı olan ve olmayanda gerçekleşse de. Aksine bu bir şeyin varlığı ile bir araya gelmeyen istidada ilişkin bir kuvvedir. Daimî şeylerden önce asla bir istidat gelmez. Nâtık nefse gelince her ne kadar o maddede bir istidada sahip olsa da bu istidat itibariyle varlığı yokluğuna tercih edilen bir şeydir. Zira nefsin, kendinde yokluk istidadına sahip olması gerekmez.

Bu mesele her ne kadar kapalı olsa da söylediğim şu şeylerle açık hale gelir: Beden kendisini yönetecek bir nefsin varlığına istidat kazandığında ve nefsin varlığından, bedeninde mevcut olması gerektiğinde bedende özel bir nefis olma istidadı değil nefse sahip olma istidadı bulunur. Ayrı cevher, varlığından bir şeyin kendinde mevcut olmasını gerektirir; [fakat] yokluğundan bir şeyin kendi zâtında yok olmasını gerektirmez. Arazlar bundan farklıdır. Zira mahallinin varlığından arazın kendinde mevcut olması gerektiği gibi, mahallinin yokluğundan onun zâtında yok olması gerekir. Çünkü arazın kendinde varlığı ve yokluğu, taşıyıcısındaki varlığı ve yokluğudur. Ayrı cevhere gelince burada lüzum tek tarafta bulunur ki o da şudur: Ayrı cevherin bir şey için söz konusu olan varlığı, o şeyin kendinde mevcut olmasını gerektirir. Zira başka bir şey için varlığı söz konusu olmayan şey kendinde mevcut olmaz. Fakat ayrı cevherin başka bir şey için söz konusu olan yokluğundan o şeyin kendinde yokluğu gerekmez. Senin için atın var olması onun kendinde bir varlığa/oluşa sahip olmasını gerektirir. Fakat senin için atın var olmaması onun kendinde var olmamasını gerektirmez. Dolayısıyla bedende bir nefse sahip olma istidadı bulunduğu gibi, bir nefse sahip olmama istidadı da bulunur, tıpkı ecel anında olduğu gibi. Ben, bedende varlık istidadının ve yokluk istidadının bulunduğunu söylüyor değilim. Fakat nefis bedenden ayrı bir cevher olunca bedeninde istidadından hareketle bedeninde zâtında varlığı olan bir nefse sahip olması gerekir, [fakat] bedeninde istidadı bedeninde nefse sahip olmaması için nefsin yok olmasını gerektirmez. Zira ayrı cevherin yokluğunda başka bir şeyin yokluğu ve başka bir şeyin yok olma istidadı yeterli değildir. Yokluk istidadının şeyin zâtında olması mümkün değildir.

وأصلح ما يجاب به هاهنا أنَّ القوَّة في الكائنات الفاسدات^١ ليس معناها الإمكان الذي هو قسيمُ ضروريِّ الوجود والعدم، وإن كان هذا الإمكان بمعنًى واحد يقع على الدائم وغير الدائم، بل هذه هي القوَّة الاستعدادية التي لا تجتمع مع وجود الشيء، والأُمور الدائمة لا يتقدَّمها استعداد أصلاً. وأمَّا النفس الناطقة فإنَّها وإن كان لها استعداد في المادَّة التي تُرَجَّح وجودها على عدمها باعتبار ذلك الاستعداد فإنَّها لا يلزم أن يكون لها استعدادٌ عدم فيها.

وهذا المطلوب وإن كان غامضاً يتبيَّن^٢ بما أقولُه، وهو أنَّ البدن لمَّا استعدَّ لوجود^٣ نفس مدبَّرة له ويلزم من وجود نفس له أن يكون في نفسه موجوداً، فكان في البدن استعداد أن يكون له نفس لا استعداد أن يكون نفسٌ خاصَّة، والجوهر المباين يلزم من وجوده لشيء أن يكون في نفسه موجوداً ولا يلزم من انتفائه لشيء أن يكون في ذاته منتفياً بخلاف العرض. فإنَّه يلزم من وجوده لمحله أن يكون في نفسه موجوداً ويلزم من انتفائه لمحله أن يكون في ذاته منتفياً، لأنَّ وجوده وعدمه في نفسه هو وجوده وعدمه في حامله. وأمَّا الجوهر المباين فاللزوم في طرف واحد، وهو أنَّه يلزم من وجوده لشيء وجوده في نفسه فإنَّه لا يكون لغيره ما لم يكن موجوداً في نفسه، ولكن لا يلزم من انتفائه لغيره انتفاؤه في نفسه، فكون الفرس لك^٤ يلزم أن يكون له كون في نفسه، ولكن لا يلزم من لا كونه لك لا كونه في نفسه؛ فالبدن فيه استعداد أن يكون له نفس وفيه استعداد أن لا يكون له نفس كما عند الأجل. لستُ أقول إنَّ فيه استعداد وجود نفس واستعداد عدمها، ولكن لمَّا كان النفس جوهرًا مباينًا عن البدن فلزم من استعداد البدن أن يكون له نفس وجود نفس في ذاتها. ولا يلزم من استعداد البدن لأن لا يكون له نفس أن ينتفي النفس، فإنَّ الجوهر المباين لا يكفيه في انتفائه انتفاؤه لغيره واستعداد انتفائه لغيره. ولا يصحَّ أن يكون استعداد الانتفاء في ذاته،

١ د، ط، ل: الفاسدة.

٢ د، ط: تبين.

٣ ل: بوجود.

٤ ل: نفساً.

٥ ل: لكان.

٦ ل - أن.

Dolayısıyla bu şey, verici illetinin bekası sebebiyle bâki olur. Herhangi bir şeyin başka bir şeyin varlığında katkısının olması, o şeyin yokluğunun başka bir şeyin yokluğunda katkısının olmasını gerektirmez. Marangozun aletini düşün. Onun kürsünün varlığında bir katkısı vardır. Oysa kürsü varlığını sürdürdüğü halde alet yok olur.

Fasıl: [Tenasühün İmkânsızlığı]

Tenasühün imkânsızlığı hakkında zikredilen şeylerden biri de şudur: Beden mizacı sayesinde vericiden gelen bir nefse istidat kazanır. Eğer tenasühe uğramış bir nefsin alakası bu bedene intikal ederse, tek bir hayvan için birbiriyle çarpışan ve birbirini iten biri yeni diğeri de tenasühe uğramış olan iki nefis hâsıl olur. Oysa bu imkânsızdır. Yine, intikal eğer insandan aşağıya doğru olursa açıktır ki, hayvanların sayısı insanlarınkinden; bitkilerinki de hayvanlarınkinden kıyas edilemeyecek derecede daha fazladır. Dolayısıyla nefislere sahip olan bedenler, nefislerden daha fazla olur. Oysa bu imkânsızdır. Eğer intikal insana doğru yükseliş şeklinde olursa, intikal eden nefisler bedenlerden fazla olur ve birbirlerine engel olurlar. Küçük hayvanların tek bir türünün sayısı büyük hayvanların tamamının sayısından çok fazladır. Bitkilerde de durum böyledir. Dolayısıyla onların zikrettikleri görüşler doğru olmayıp burada bize ait kimi eserlerde talep edilecek birtakım ayrıntılar vardır.

Fasıl: [Haz ve Elem]

Her haz ancak idrak eden kimseye ulaşan kemâlin idrak edilmesiyle olur; idrak olmaksızın ulaşma söz konusu olursa haz duyulmaz. Ulaşma halinde ulaşan şeyin kemâl olmasına mâni bir şeyin olmaması gerekir veya eğer bu kemâl ise bunun idrak edilmesine bir mâninin olmaması gerekir. Her elem de belirtildiği üzere, idrak edene ulaşan bir kötülük ve afetin idrak edilmesiyle olur. Bazen kötülük ulaşır fakat şuur olmadığı için idrak eden kimse bundan elem duymaz. Dövüldüğünde veya sevgilisi ziyaretine geldiğinde aşırı sarhoş olan kimseyi düşün! O, birinciden elem duymadığı gibi, ikincisinden de haz duymaz.

فيبقى^١ ببقاء علته الفياضة. ولا يلزم من كون شيء له مدخل في وجود أمر أن يكون لانتفائه مدخل في انتفائه؛ واعتبر بآلة النجار فإن لها مدخلاً في وجود الكرسي، ويتنفي الآلة مع بقاء الكرسي.

فصل: [في امتناع التناسخ]

ومما يُذكر في امتناع التناسخ أنَّ البدن بمزاجه^٢ يستعدّ لنفس^٣ من الواهب^٤، فإذا انتقلت إليه علاقة المستنسخة فيحصل لحيوان واحد نفسان مستجدة ومستنسخة متصادمة متدافعة، وهو محال. وأيضاً فإنَّ النقل إن كان بالنزول عن^٥ الإنسان، وظاهر أنَّ أعداد الحيوانات تزيد على الإنسان والنبات على الحيوان بشيء^٦ لا يتقاييس، فيفضل ذوات النفوس على النفوس، وهو محال. وإن كان بالصعود إلى الإنسان فالنفوس المتقلة^٧ تفضل على الأبدان فتتنامع، ومن الحيوانات الصغار أنواع يزيد عددُ نوع واحد على جميع الحيوانات الكبار، وكذا في النبات، فلا يصحّ ما ذكروه^٨ وهاهنا تفصيل يطلب من بعض مواضع لنا.

فصل: [في اللذة والألم]

كلّ لذة فإنَّما هي بإدراك ما هو كمال واصل إلى الشيء حتّى إن كان وصول دون إدراك فلا يلتذّ، وينبغي^٩ أن لا يكون مانع عن كون الواصل كمالاً في حالة الوصول أو عن إدراك ذلك وإن كان كمالاً. وكلّ^{١٠} ألم فبإدراك شرّ وآفة واصل إلى الشيء على ما ذكر، وقد يصل ولا يتألم به الشيء لعدم الشعور. واعتبر بالسكران: إذا ضُرب أو زاره المعشوق وهو طافح،^{١١} فإنّه لا يتألم أي بالأوّل ولا يلتذّ أي بالثاني.

١ د: فيبقى؛ ل: بقي.

٢ ل: لمزاجه.

٣ خ، ر - لنفس؛ ل: لنفسه.

٤ خ، ر + نفسا.

٥ خ: بين.

٦ ل: لشيء.

٧ د: المستقلة.

٨ د، ط، ل: ذكر.

٩ خ: ويتمنى.

١٠ ل: فكل.

١١ خ: طامح.

Her bir idrak edicinin kendine özgü bir hazzı ve elemi vardır. Öyle ki, kokunun veya tatmanın hazzı, görme ve işitmeyeyle ilgili değildir. Nefsin kemâli, sahip olduğu nazarî ve amelî kuvvelerinin yetkinleştirilmesindedir. Nazarî kuvvenin kemâli, makulleri idrak etmekle olur. Amelî kuvveninki ise nefsin bedene hakim olmasıyla olup, kuvvelerin yönettiği şeylerin tümünde ifrat ve tefrite düşmeyecek şekilde orta olmasıyla olur. Nefis kemâle ulaştığında bundan haz duyar. Nefsin kemâli yok olduğunda veya kemâlle birlikte kemâle zıt bir şey hâsıl olduğunda nefis bundan elem duyar, tıpkı katmerli bilgisizlik/cehl-i mürekkep gibi ki, bu hakikatin çelişğine inanıp hakikate inanmamaktır. Bu dünyada cahilin elem duymaması veya alimin haz duymaması, nefis bedenden ayrıldıktan sonra onun haz veya elem duymayacağına delalet etmez. Nitekim ruha ait idrak, idrak eden ve idrak edilen, cismanî kuvvelere ait olan bu üçünden yani idrak, idrak eden ve idrak edilenden daha tam ve daha üstündür. Herhangi bir vecihle iki haz arasında bir nispet bulunmaz. Ruhani hazları inkar edenin hali, iktidarsız kişinin cinsel ilişkinin hazzını inkar etmesine benzer.

En çok haz duyan ve kendisinden en çok haz duyulan şey el-Evvel'dir. Zira O en büyük idrak eden ve idrak edilen olduğu için idrak bakımından şeylerin en güçlüsüdür. O kendi zâtına âşık olduğu gibi hem kendisinin hem de tüm mevcudatın sevgilisi/maşukudur. O kendi zâtından başkasına âşık olmaz. O önce akılların sonra da semavî yöneticilerin maşukudur. Sülûk sahiplerine gelince, onlar dünya hayatında iken kendilerine son derece haz veren bu nurları [akılları ve semavî nefisleri] şöyle tecrübe ederler: Yeni başlayan için göz kamaştıran bir nur, orta mertebede olan için sabit nur, fazilet sahibi için de her şeyi silen/tâmis nur ve ulvî müşahede söz konusudur.

Bazı insanlar bu nurlar ile kastettiğimiz şeyin, nefsin Yaratıcı'ya ittisali ve ittihadı olduğunu zannetmiştir. Oysa ittihadın imkânsız olduğu kanıtlanmıştı. Ne var ki, ittihat ile ayrık varlıklara uygun olan ruhani bir hal kastedilirse bundan cismanî bir ittisal, kaynaşma ve iki hüviyetten birinin yok olması anlaşılmaz. Bu takdirde bir tartışma da söz konusu olmaz. "Hulûl"ü tevehhüm etmek, bir eksikliktir. Evet, söylediğim şu hususa mâni bir şey yoktur: Nefis her ne kadar bedende olmasa da onunla beden arasında yoğun bir alaka olduğu için "Ben" sözüyle bedene işaret etmiş, hatta nefislerin çoğu kendisini unutmuş ve hüviyetlerinin beden olduğunu sanmıştır.

ولكل من المدركات لذة وألم بحسبه، حتّى إنّ اللذة الشميّة أو الذوقية^١ لا تتعلّق بالبصر والسمع. والنفس كمالها في استكمال قوى نظرية وعملية لها. أمّا النظرية^٢ فإدراك المعقولات، وأمّا العملية فباستعلاء النفس على البدن وتوسّط في جميع ما يُدبره^٣ القوى بحيث لا يخرج إلى إفراط وتفریط. فإذا وصل إليها كمالها فتلتدّ، وإذا انتفى كمالها أو حصل مع ذلك ما يضادّ الكمال - كالجهل المركّب وهو عدم اعتقاد الحقّ مع اعتقاد نقيضه -^٤ فيتألم. ولا يدلّ عدم تألم الجاهل أو عدم تلذذ العالم^٥ هاهنا أن لا يكون له بعد المفارقة لذة وألم. وكما أنّ المدرك والمدرك والإدراك للروحاني أتمّ وأشرف من الثلاثة التي للقوى الجسمانية، فكذلك لا نسبة بين اللذتين بوجه من الوجوه. والمنكر للذات روحانية كالعينين إذا أنكر لذة الوقاع.

وأشدّ لاذّ وملتدّ هو الأوّل، لأنّه أشدّ الأشياء إدراكاً لأعظم مدرك ومدرك، فهو عاشق لذاته ومعشوق لذاته ومعشوق لجميع^٦ الموجودات، وليس عاشقاً لغير ذاته. ثمّ العقول ثمّ المدبّرات السماوية. وأمّا أصحاب السلوك فإنهم جرّبوا في أنفسهم أنواراً ملذّة غاية اللذة، وهم في حياتهم الدنياوية فللمبتدئ نور خاطف، وللمتوسّط نور ثابت، وللفاضل نور طامس ومشاهدة علوية.

وظنّ بعض^٧ الناس أنّ هذه الأنوار إنّما عينا بها^٨ اتّصال النفس واتّحادها بالمُبدع، وقد بُرهن أنّ^٩ الاتحاد محال إلّا أن يُعنى بالاتحاد حالة روحانية تليق بالمفارقات لا يُفهم منها اتّصال جرمي وامتزاج ولا بطلان أحد^{١٠} الهويّتين فحينئذ لا مشاحة. وتوهم الحلول نقص، بلى لا مانع عن أمر أقوله: وهو أنّ النفس وإن لم تكن في البدن ولكن^{١١} لما كان بينها وبين البدن علاقة شديدة أشارت إلى البدن بـ «أنا» حتّى أكثر النفوس نسيّت^{١٢} أنفسها وظنّت أنّ هويّاتها هي البدن.

٧ ل - بعض.
٨ د، ط، ل: غشياتها.
٩ د - أن.
١٠ ل: إحدى.
١١ خ، ز: لكن.
١٢ خ: بسبب.

١ ل: والذوقية.
٢ ل - وعملية لها أمّا النظرية.
٣ د، ط، ل: يدبر به.
٤ خ: يقتضيه.
٥ د + نقيضه.
٦ د: الجميع.

Aynı şekilde nefis için şunun hâsıl olmasına da mâni yoktur: Nefsin, ilkelere şevke dayanan, nuranî ve lahûtî bir alakası vardır. Bu nefse Kayyûm'a ait ve her şeyi silen bir ışın hükmeder ve onu başka şeye yönelmekten alıkoyar. Zira nefis "ben" ifadesiyle ruhani bir şekilde kendi ilkesine işaret eder. Buna bağlı olarak inniyetler sonsuz ve üstün olan nurda istiğrak halinde olur.

İnsanlardan biri parıltının/bârikanın bir ilim veya ilimden haz duymak olduğunu sanmıştır. Oysa bu hatadır. Bunu söyleyen kimse parıltının ve hazzın her ilimden kat-ı nazar etmek sûretiyle geldiğini görmemiştir. İlim parıltı olmadan da hâsıl olur. Kapsayıcı parıltı, cezbedici parıltı, sakinleştirici parıltı, işlek parıltı ve -beynin ön kısmına doğru ilerleyen- bârize diye adlandırılan parıltı gibi bütün parıltıların içinde sirayet edici bir nurun bulunduğu açıktır. Haz olmadan ilmin hâsıl olabildiğine ancak haz olmaksızın kutsî nurun hâsıl olamadığına bakılacak olursa ruhani hazzın nurla birlikte deveran ettiği görülür.

Küçük ölüme çeken her şeyi silen nura gelince, Yunanlı filozoflardan bunun hakkında doğru haber veren kimselerin sonuncusu büyük filozof Platon'dur; bunun kurallarını koyan ve tarih boyunca ismi devam eden büyük filozoflardan biri de Hermes'tir. Pehlevilerde ise Keyumars adlı Çamur'un Kralı'dır.¹ Onun izinden giden Feridun ve Keyhusrev de böyledir. Yakın zamanlardaki sülûkun nurlarına gelince, Pisagorcuların mayası kardeşim Zünnûn el-Mısıri'ye geçmiş, ondan Tüster'in gezgini Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve takipçilerine ulaşmıştır. Hüsrevanîlerin sülûktaki mayasına gelince o da Bistâm'ın gezginine [yani Bâyezîd-i Bistâmî'ye], ondan da parlak gence [yani Hallâc-ı Mansur'a], onlardan sonra Âmul ve Harakan'ın gezginine [yani Ebu'l-Hasan el-Harakanî'ye] ulaşmıştır. Hüsrevanîlerden gelen bir diğer maya, doğudan olsun batıdan olsun, kelimeyi koruyan kimselerin diline göre, Pisagorcuların, Empedokles'in ve Asklepios'un gruplarında gerçekleşmiştir. Yine bu maya sekinetle konuşan ve kıssacıların divanlarında iyi tanınan bir grupta da gerçekleşmiştir.

1 Fars mitolojisinde ilk insanın adı olup, Firdevsî'nin *Şehname*'sinde dünyanın ilk şahı olarak görülür. Çamurdan yaratılmıştır ve o yaratıldığında çamurdan başka bir şey olmadığı için ona Çamur'un Kralı (Mâlikü't-Tîn) denmiştir. Bk. İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu Nebci'l-Belâğa*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998) C. 1, s. 100.

فكذلك لا مانع عن^١ أن يحصل للنفس مع المبادئ^٢ علاقة شوقية نورية لاهوتية يحكم عليها شعاع قيومي طامس يمحو عنها الالتفات إلى شيء بحيث تُشير إلى مبدئها بـ «أنا» إشارة روحانية. فيستغرق الإتيات^٣ في النور الأفقر الغير المتناهي. وظنَّ بعض الناس أنَّ البارقة علم أو لذة بعلم^٤ وهو خطأ. وهذا القائل ما وجد البارقة وأنها تأتي مع قطع النظر عن كل علم، ويكون العلم حاصلًا دون بارقة. والبارقة المستوعبة^٥، والبارقة النزاعة^٦، والبارقة المسببة، والبارقة الكاذبة، والبارقة التي تندفع إلى مقدّم الدماغ وهي التي قد تسمى البارزة^٧ كلها ظاهر فيها أنها نور سار. فإذا^٨ حصل العلم دون لذة وامتنع حصول نور قدسي دون لذة^٩، فاللذة الروحانية دائرة مع النور.

وأما النور^{١٠} الطامس الذي يجزّ إلى الموت الأصغر، فأخِرُ مَنْ صحَّ أخباره عنه من طبقة يونان الحكيم المعظم أفلاطون، ومن عظماء مَنْ انضبط عنه^{١١} وبقي اسمه في التواريخ هرّمس. وفي الفهلويين مالك الطين المسمّى بكيومرث^{١٢}، وكذا من شيعته أفريدون وكيخسرو. وأما أنوار السلوك في هذه الأزمنة القريبة فخميرة الفيثاغوريين وقعت إلى أخي إخميم^{١٣}، ومنه^{١٤} نزلت إلى سيار تُستّر وشيعته. وأما خميرة الخسروانيين في السلوك فهي نازلة إلى سيار بسطام، ومن بعده إلى فتى بيضاء، ومن بعدهم إلى سيار آمل وخرقان. ومن الخسروانيين خميرة وقعت إلى ما امتزجت به طريقة من خمائر آل فيثاغورس وأنباذقلس وسقليبوس^{١٥} على لسان حافظي الكلمة من الجانب الغربي والشرقي، ووقعت إلى قوم تكلموا بالسكينة يُعرفون^{١٦} في دواوين القاصّة.

١٠ د، ط، ل: ساري وإذا.
١١ ل - وامتنع حصول نور قدسي دون لذة.
١٢ د - النور.
١٣ ل: رسمه.
١٤ خ، ر: بكيومرث.
١٥ ر: اخيم.
١٦ د، ط: منه.
١٧ د، ط: سقليادس؛ ل: سقلياذس.
١٨ ل: يغرقون.

١ خ، ر - عن.
٢ خ، ر: البارئ.
٣ ط: الإتيات.
٤ خ: يعلم.
٥ خ، ر: فإنها.
٦ ط: المستوعبة.
٧ ل: البراعة.
٨ خ، ر - قد.
٩ خ: النادرة.

Kısaca müteellih filozof, bedeni, bazen çıkardığı bazen de giydiği gömleği gibi olan kimsedir. Bir insan mukaddes mayaya muttali olmadıkça ve bedeninden soyunup onu giyinmedikçe filozoflar zümresinden sayılmaz. Eğer müteellih filozof dilerse nura yükselir, dilerse de istediği herhangi bir sûrette zuhur eder. Kudret ise onun için üzerine doğan nur vasıtasıyla hâsıl olur. Ateşin tesirinde kalan kızgın demirin ateşe benzediğini, aydınlattığını ve yaktığını hiç görmedin mi? Şu halde nefis, kutsî bir cevher olup, nurdan etkilendiğinde ve ısıldama elbisesini giydiğinde tesir eder ve filini yerine getirir, işaret eder ve onun bu işaretiyle herhangi bir şey hâsıl olur. O tasavvur eder ve tasavvuruna göre bu şey, gerçekleşir. Deccaller/şarlatanlar ise yalanlarla kandırır. Nurlu, faziletli, nizamı sevip şerden berî olan kişi, nurun desteği ile tesir eder. Çünkü o, kutsî âlemin çocuğudur.

Dahası nefis cevherine galip gelen şey, hükümrân nur olursa bu durumda semavî şeyler ve tılsım sahipleri gibi, hükümrân nurların hissesinin galip geleceği bir şekilde ısıltı gerçekleşir. Nuranî yıldızlardan ortaya çıkan şeylerden biri olarak Pehlevilerin “Horra” diye isimlendirdiği mananın etkisi, hükümrân olmada gerçekleşir. Böylelikle bu manaya sahip bir kimse cesur, hükümrân ve galip gelen biri olur. Eğer kutsî yıldızlarda ortaya çıkan ısıltılar nefsin sevgi ve muhabbet cihetinden gelen istidadı itibarıyla ruhani nurlardan ileri gelirse, bu durumda Horra’nın kendisine sahip olan kimseyi mutlu etmedeki tesiri, latif şeylerle, nefislerin meyli ve ona duydukları sevgiyle ve milletlerin onu tazim etmesiyle olur. Çünkü ona sirayet eden parlaklık, sevilen, tazim edilen ve mutlulukla ilgili tılsımların sahiplerinden ileri gelir. Eğer ısıltılar mutedil olur ve en büyük aydınlatıcı/güneş vasıtasıyla nur heyetlerinin hissesi nefis cevherinde çoğalırsa bu durumda onların sahibi heyet, ilim, fazilet ve ikbal sahibi ulu bir kral olur. Bu, sadece “Keyan Horra” diye ifade edilir. Bu tam hale geldiğinde nurlu itidalin kendisinde bulunduğu en üstün kısımlardan biri olur, her ne kadar en büyük aydınlatıcı/güneş, büyük gizli nurların tamamının nuru olsa da.

وفي الجملة الحكيم المتأله هو الذي يصير بدنه كقميص يخلعه تارة^١ ويلبسه أخرى. ولا يُعدّ الإنسان في الحكماء ما لم يطلع على الخميرة المقدسة، وما لم يخلع ويلبس. فإن شاء عرج إلى النور، وإن شاء ظهر في أي صورة أراد. وأما القدرة فإنها^٢ تحصل له بالنور الشارق عليه، ألم تر أنّ الحديد الحامية إذا أثرت فيها النار تشبه بالنار وتستضيء وتحرق؟ فالنفس من جوهر القدس إذا انفعلت بالنور واكتست^٣ لباس الشروق أثرت وفعلت فتومئ فيحصل الشيء بإيمانها،^٤ وتتصوّر فيقع على حسب تصوّرها. فالدجالون يحتالون بالمخاريق، والمستنير الفاضل المُحبُّ للنظام^٥ البريء من الشرّ يؤثّر بتأييد النور لآله وليد القدس.

ثم إن كان الغالب على جوهر النفس الأمر القهريّ، فيقع الشروق على وجه يغلب فيه حصّة الأمور القهرية من السماويات وأرباب طلسماتها،^٦ فيكون المعنى الذي تسميه^٧ الفهلوية «خُرّه» ممّا يأتي في^٨ الشهب النورانية أثره في القهر، فيصير صاحبه شجاعاً قاهراً غالباً. وإن كان الشروق الذي^٩ يأتي في الشهب القدسيّة من الأنوار الروحانيّة بحسب استعداد النفس من جهة عشقيّة^{١٠} ومحبيّة، فيكون «الخُرّه» الساري أثره في إسعاد صاحبه بأمور لطيفة وميل النفوس وعشقها إليه^{١١} وتعظيم الأمم له، لأنّ الألق^{١٢} الساري إليه من أرباب طلسمات سعديّة معظّمة معشوقة. وإن اعتدل وكثر فيه حصّة هيئات النور بوساطة السيّد النير الأعظم،^{١٣} فيكون ملكاً^{١٤} معظّماً صاحب هيئة وعلم وفضيلة وإقبال، وهذا^{١٥} وحده يُسمّى «كيان خُرّه». وإذا تمّ هذا كان من أشرف الأقسام لما فيه من الاعتدال النوري مع أنّ النير الأعظم فيشجّاه جميع الخلسات^{١٦} الكبيرة.^{١٧}

١٠ د، ط، ل: التي.

١١ د: عشيقه.

١٢ ل: له.

١٣ خ: إلا أن الألف.

١٤ د، ط - الأعظم.

١٥ د: ملكيا؛ ل: ملكا.

١٦ خ، ر: فهذا.

١٧ د: الجلسات.

١٨ خ: الكثيرة.

١ ل: مزة.

٢ د، ط، ل: فإنه.

٣ د: واكتسب.

٤ خ: وصلت.

٥ ر: بإيمانها؛ ل: بإيمانها.

٦ ل: النظام.

٧ خ، ر: الطلسمات.

٨ د: تسمية.

٩ ل: من.

Suyun üzerinde ve havada yürümek, göğe yükselmek ve tayy-ı mekân [az sürede çok uzak yerlere gitmek] saliklerden bir gruba ait olan işler cümlesindendir. Şu şartla ki onlara ulaşan nur, orta şarktaki şehirlerden¹ onlara dikey olarak ulaşmalıdır. Bu, saliklerin yolu üzere gerçekleşir ve orta mertebedeki saliklerin ulaştığı noktadır. Fâzıllar ise buna iltifat etmez. Meşşâîleri izleyenlerin içinde ilahî hikmet, yani ilahî nurların fikhî konusunda derin bir mertebeye sahip olan birini bilmiyoruz.

[Yazarın Öğütleri]:

Şayet bu zamanda Allah'a olan yürüyüşte bir kesinti olmasaydı kederlenmez ve bu kadar üzülmeydik. Fakat vaziyet şudur: Yaşım neredeyse otuza yaklaştı, ömrümün çoğu seferlerde bu ilahî hikmete muttali olan birini araştırıp soruşturmakla geçti. Bu üstün ilimlerden haberi olan ve buna inanan birini bulamadım.

Ey kardeşlerim! Size Allah'a giden yolda dünya ile alakayı kesmeyi ve maddî şeylerden kendini tecrit etmeye devam etmeyi tavsiye ederim. Bu hususların anahtarı *Hikmetü'l-İşrâk* adlı kitabımda bulunmaktadır. Bunları orada anlattığımız şekilde başka hiçbir yerde anlatmadık. Biz bunların ifşasından sakınarak o kitaba özgü bir yazım tarzı tertip ettik. Gerçi o kitabın kıymetini yeni başlayanlar bilmese de basiret sahibi araştırmacı benden önce birinin bunu yapmadığını ve bu kitapta nice gizli bahisler olduğunu fark edecektir. Son tavsiyem tevhit ve işrâk ipine sarılmak olsun. Hamd âlemlerin rabbine mahsustur. Salat ü selam ise arınmışlara ve tecrit kardeşlerine olsun.

Ey subuhâtın nurlarını celâl ufkundan bulanlar, şevk vasıtalarıyla izzet ve kemâl âlemine yürüyenler, ilahî sırlara muttali olanlar, kutsî miraçlarla yükselenler, müteellih fâzıllar ve onlara samimiyet ile tabi olan ihlaslı tâlip-ler, Allah'ın selamı ve rahmeti üzerinize olsun!

1 Orta şark şehirlerinden maksat, Sühreverdî'nin kabul ettiği misal âlemindeki Câbelkâ, Câbersâ ve Hurkilyâ gibi şehirlerdir.

وأما المشي على الماء والهواء والوصول إلى السماء وطَيُّ الأرض فإنَّما يكون لجماعة من السالكين بشرط أن يكون النور الواصل إليهم على العمود في مُدُن في الشرق^١ الأوسط، وإنَّما يكون على طريق^٢ السالكين، وينتهي إليه المتوسطون^٣ من السُّلَّك، وأما الفضلاء فلا يلتفتون إليه. ولا نعلم في شيعة المشائين مَنْ له قدم راسخ في الحكمة الإلهية، أعني فِقْه الأنوار.

[وصية المصنّف]:

ولولا انقطاع السير إلى الله^٤ في هذا الزمان ما كنّا نغمّ ونتأسّف هذا التأسّف، وهو ذا قد بلغ سنِّي^٥ إلى قرب من ثلاثين سنة، وأكثر عُمرِي في الأسفار والاستخبار والتفحص^٦ عن مُشارك مَطْلَع، ولم أجد مَنْ عنده خبر^٧ عن العلوم الشريفة ولا مَنْ يؤمِّن بها.

أوصيكم إخواني بالانقطاع إلى الله والمداومة على التجريد. ومفتاح هذه الأشياء مستودع في كتابي حكمة الإشراق، ولم نذكره في موضع على ما ذكرناه هنالك، وقد ربّنا له خطأ يخصّه حذرًا لإذاعته،^٨ على أن هذا الكتاب وإن لم يعرف المبتدئ قدره يعرف الباحث المستبصر أنّي ما سُبِقْتُ إلى مثله وفيه مواقف مخفية. وآخر وصيتي الاعتصام بحبل التوحيد والإشراق. والحمد لله ربّ العالمين والصلوة على المصطفين، وعلى إخوان التجريد التسليم والتحيّة.

يا أيّها الواجدون أنوار السُّبُحات عن أفق الجلال، والسائرون على مطايا الشوق إلى عالم العزّ والكمال، المطَّلعون على الأسرار الإلهية، الصاعدون بالمعارج القدسيّة، الفضلاء المتألّهون، والطالبون المخلصون المتبعون لهم بالصدق! السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.^٩

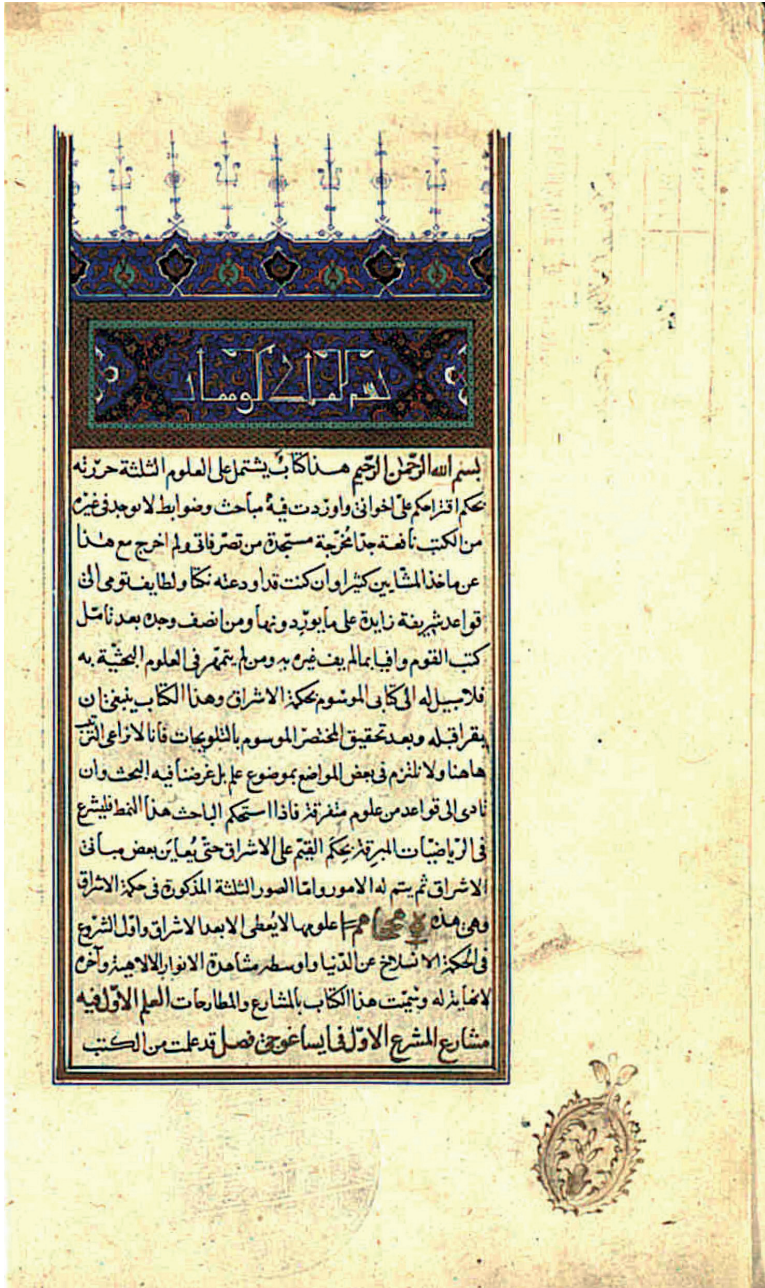
١	خ: الشرف.	٧	لك شيء.
٢	ل - طريق.	٨	ل: والفحص.
٣	د، ط: ل: المتوسط.	٩	د، ط: خيرا.
٤	د، ط: ل: فأما.	١٠	خ: لإذاعة؛ د: لإذاعة.
٥	خ: معه؛ ل: أغبر قوة.	١١	خ: تم الكتاب؛ ل - من عنده خبر ورحمة الله وبركاته.
٦	خ، ر + تعالى.		

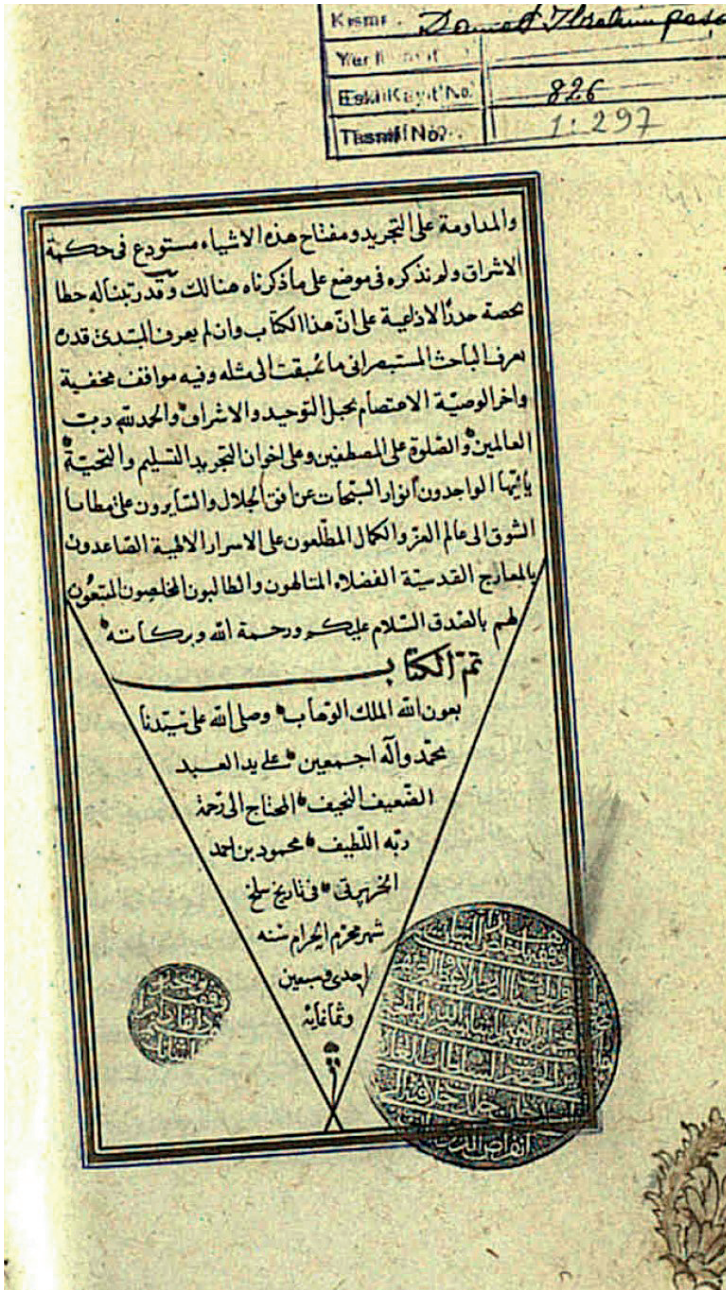
[illegible]

Ek 1: Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1480, 1^b

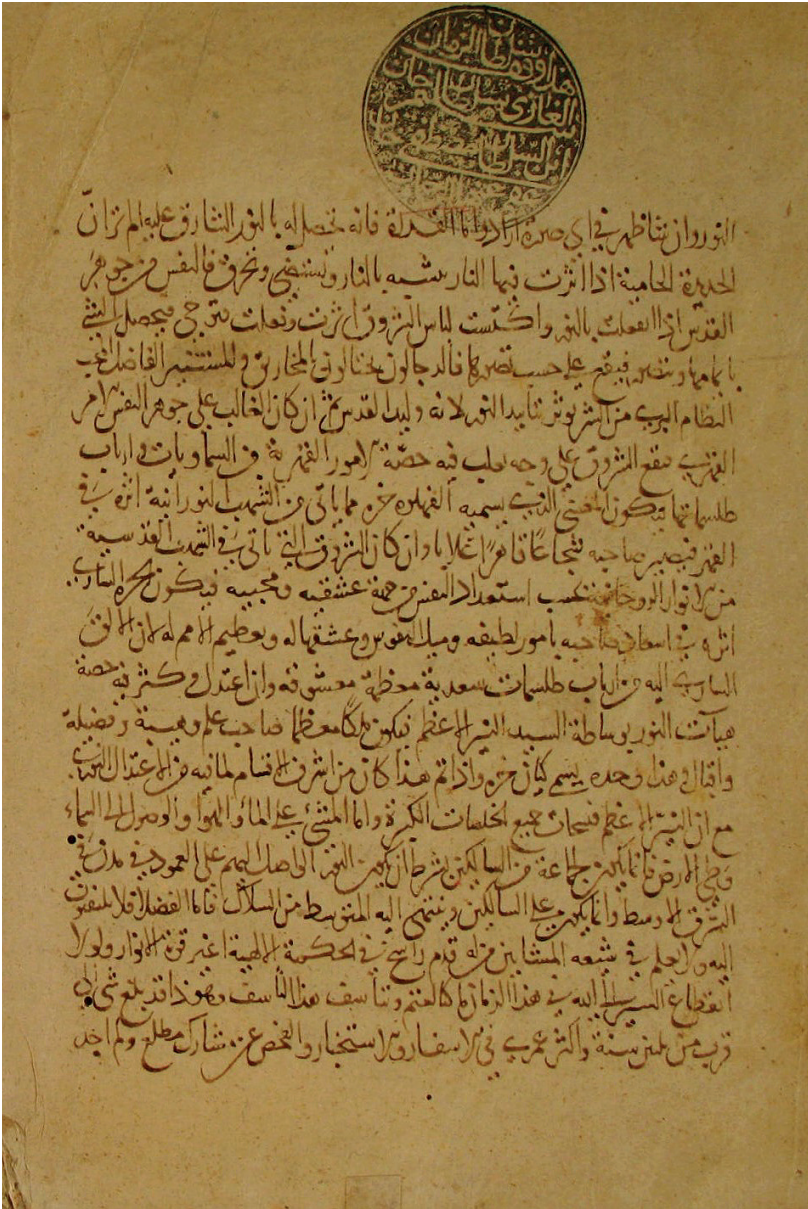
١٥٩
 منها الدار بنشبه بالدار وسيفي ونحوها المعنى من حوسل العبد سراج الدار يعلى بالدار والنور والكتب فبالنور
 انوار من جعلت فتوى فيحصل الشيء بانها وسور جمع على حصة ليعلموا ما لاجلها لور محالون المحاربه والمنقذ
 الفاضل المحرر للسلام الذي عن الشرير في سائر النور لانه ولد القدر في ان قال تعالى على وجه المعنى الامم التي
 صفع السور على وجه يعلى منه جمعة الامور التي من السماوات ارا ان طمسها فليكون المعنى الذي استحق
 النور في حقه مما يلي في الثمن النور انما اربع في المعنى فمعه صاحب سحا فاما غلانا وان كان السور
 الذي راي في السموات العديدة من الانوار الا انها من حوسل السور والنعس من حوسل سحره وتحت فليكون الحركة
 الحجة ان السور في اسما وصاحبه ناعور لطيف ومسل المعوس وعندها اليعظم الامم لانه لا نور ان
 النور انما راي على السماوات معدة معطى معسومة وانما بعد اوله منه حصة بعد النور نور طر السور العبد الذي
 حلون حله معطى صاحب سحر وعلم وفصله وانما هذا هو صاحب سحر كيان في حقه وادام هذا فان سحره وانما
 لما حوسل الامم لا السور من ان النور الا انهم في شجاعة جميع الخلق والنعس واما المعنى على الماء والنور والوصول
 الى السما على الارض فانما يكون في شجاعة من ان النور لا يصل اليهم على العود في مدرك السور الا ان
 ولما يكون على طوبى الله ونسب الله لنور طوبى من السلال ولما الفصل على السور السور ولا يعلم في شجاعة من
 من له عدم راسخ في الخلق الا الله اعني بعد الامور في نور السور على السور الى الله تعالى في هذا اما انما كان في شجاعة من
 هذا الذي سلف وهو في الدنيا في سحر الى الترتيب في سنة والنور في الارض والارض في سحر والنور في سحر
 حشا انما طالع ولم يجد من عند خبر من العلوم النور والارض في سحرها او صعد لم في شجاعة من
 والمدار في سحر على النور ومعنا هذه الامم سحر في كل حكمة الاشراق ولم يدرك في موضع على ما ذكرنا وما
 وقد راي على حقا حصة حذر لا داعي ان هذا الكتاب وان لم نعرف المسد في حقه نعرف النور السور
 ما سبق في السور وفي موافقة حقيقته وكفر وصيته الاعتصام بحال النور والارض في سحره والنور في سحره والنور في سحره
 على المصطفى في سحر النور المسلم والنور في سحره والنور في سحره والنور في سحره والنور في سحره والنور في سحره
 معطى ما السور الى غايات الحق وانما السور في سحره والنور في سحره والنور في سحره والنور في سحره والنور في سحره
 للمالور والخالقون المحاصرون المتبعون لهم بالصد واللام عليهم ورحمة الله وبركاته

لما ادم الله على بعض عباد الله النور في سحره
 في سحره والنور في سحره والنور في سحره والنور في سحره والنور في سحره والنور في سحره
 في سحره والنور في سحره والنور في سحره والنور في سحره والنور في سحره والنور في سحره
 في سحره والنور في سحره والنور في سحره والنور في سحره والنور في سحره والنور في سحره

Ek 3: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim, 826, 1^a

Ek 4: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim, 826, 409^b

Ek 5: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2552, 1^b

Ek 6: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2552, 368^b

Ek 7: Topkapı Sarayı Müzesi, III. Ahmed, 3377, 1^b

DİZİN

A

açı 130, 448
ademi 46, 90, 112, 132, 148, 222, 434, 436
âdet 330
Agathodaemon 456, 462
ağır 126, 220, 222, 326, 474
ağırlık 88, 112, 126
akıl 4, 14, 60, 86, 210, 274, 298, 354, 386, 418, 426, 436, 438, 440, 444, 458, 460, 486, 516
akleden 484, 486, 488
akli 24, 34, 38, 42, 78, 80, 122, 198, 248, 266, 268, 272, 274, 290, 300, 308, 348, 416, 422, 424, 432, 438, 442, 482, 514
akli cevherler 80
akli işaret 78
akli itibarlar 266
âlem 4, 396, 398, 400, 468
alışkanlık 330
ameli 14, 524
ameli hikmet 14
an 316, 376, 390
araz 28, 46, 60, 72, 76, 78, 80, 84, 86, 94, 104, 108, 110, 122, 126, 130, 148, 158, 162, 170, 172, 178, 180, 220, 246, 262, 302, 306, 308, 344, 346, 350, 446, 450, 452, 490
arazi 62, 148, 186, 188, 190, 194, 220, 250, 264, 306, 328, 332, 334, 340, 342, 348, 356, 364, 460
arazlık 82, 300
ârız 52, 54, 76, 138, 250, 308, 340, 342, 344, 384, 518
Aristoteles 20, 60, 216, 340, 402, 416, 456, 496
aritmetik 16, 18
artan 98, 190, 192, 194
artma 64, 66, 98, 156, 158, 184, 186, 188, 190, 196, 214, 464
arzu 330
Asklepios 526
aslî 60, 246, 252, 312
âşık 524

aşk 340, 414
ateş 44, 60, 448, 456
atom 130, 132, 310
ayırıcı 48, 58, 108, 110, 348
ayna 256
aynî 24, 38, 66, 208, 210, 252, 266, 268, 270, 290, 306
aynî mümkün 268
aynî varlık 24, 66
ayrık 16, 18, 20, 60, 74, 78, 80, 100, 208, 210, 240, 298, 312, 316, 318, 324, 330, 362, 402, 414, 426, 438, 446, 460, 468, 474, 482, 518, 524
ayrık akıl 438
ayrık akıllar 16, 210, 468
ayrık cevherler 80
ayrılma 84, 168, 316, 424

B

Babil 420, 456, 512
Bağdat 5, 206
bahsî 20, 294, 416, 442, 496
bahsî araştırma 294
basiret 446, 530
basit 102, 120, 130, 132, 134, 136, 138, 194, 208, 212, 220, 264, 298, 302, 304, 308, 310, 312, 348, 350, 364, 516, 518
basit görelî 138
basit görelilik 138
başkalık 216, 218
batıl 44, 328
Batlamyus 456
Bâyezîd-i Bistâmî 526
bedbaht 422, 472
beden 304, 314, 430, 460, 524
beka 396
benzerlik 138, 212, 214, 218
beslenme 76, 260, 424
besleyici 454
beş tümel 306
beyin 362
bilaraz 46, 78, 84, 92, 98, 120, 152, 162, 312, 318, 322, 328, 330
bilaraz mevcut 46

bileşik 72, 110, 120, 128, 134, 136,
 138, 146, 180, 296, 298, 304, 312,
 348, 350, 364, 388, 518
 bileşik görelî 134
 bilfiil 68, 76, 84, 112, 114, 142, 154,
 208, 210, 212, 234, 238, 240, 276,
 278, 280, 316, 320, 322, 356, 358,
 394, 410, 426, 434, 436, 482, 486,
 488, 494, 516
 bilgi 14, 20, 22, 142, 348, 402, 482,
 502, 504, 508, 510, 512
 bilgisizlik 22, 476, 524
 bilkuvve 76, 142, 154, 208, 210, 212,
 240, 320, 322, 430, 486, 494, 516
 birleşme 58, 358
 birlik 86, 90, 102, 104, 214, 224, 242,
 266, 268, 270, 272, 284, 286, 288,
 290, 354, 356, 360, 490
 bitişik 16, 88, 100, 184, 212, 256
 bitişme 154, 212, 424, 482
 bitki 454, 456, 460
 bittabi 154, 368, 382, 454
 bizâtihi 42, 46, 48, 74, 82, 128, 152,
 236, 260, 292, 326, 336, 340, 342,
 358, 362, 372, 376, 378, 444, 452,
 454, 480, 482, 484, 498
 bizâtihi zorunlu 292, 336, 342, 372
 bizzat 16, 32, 36, 40, 42, 46, 48, 52, 54,
 72, 82, 96, 104, 116, 118, 120, 122,
 144, 148, 150, 158, 196, 206, 218,
 224, 250, 252, 256, 274, 294, 296,
 312, 322, 328, 332, 368, 380, 382,
 388, 398, 462, 478, 498
 bizzat araz 72
 bizzat mevcut 16, 46
 bizzat varlık 32
 boşluk 432, 434, 476
 boy 86, 316, 454
 bozuluş 416, 462, 466, 518, 520
 burhan 20, 248, 282, 362, 388
 Bursa 2, 5
 büyüme 76, 260, 424
 büyütücü 448, 452, 454
 Câbersâ 496, 530
 camısı 500
 canlı 254, 300, 458
 canlılık 300, 302, 308, 344

C-Ç

cedel 92
 cevher 18, 46, 60, 62, 64, 66, 68, 70,
 72, 74, 76, 78, 80, 82, 86, 104, 120,
 122, 128, 130, 158, 160, 164, 168,
 170, 178, 180, 182, 184, 198, 210,
 262, 302, 312, 344, 350, 354, 356,
 386, 416, 432, 440, 450, 452, 460,
 484, 488, 520, 528
 cevherî 18, 62, 70, 86, 94, 176, 210,
 228, 302, 458
 cevher-i fert 312
 cevherlik 64, 66, 68, 70, 72, 74, 76, 82,
 180, 182, 262, 434
 cihet 174, 208, 230, 334, 358, 414, 442,
 474, 490, 492, 494
 cins 58, 62, 66, 68, 82, 94, 110, 150,
 164, 188, 220, 222, 260, 262, 264,
 304, 344, 356, 482
 cinslik 66, 138, 140, 216, 298, 302,
 304, 344, 352
 cinsteş 216
 cinsteşlik 212
 cisim 60, 70, 72, 74, 76, 86, 94, 106,
 108, 118, 120, 124, 126, 128, 132,
 148, 152, 154, 170, 172, 174, 180,
 212, 220, 242, 254, 260, 262, 300,
 304, 316, 324, 338, 350, 356, 362,
 420, 434, 438, 440, 442, 460, 514
 cisimlik 70, 74, 128, 214, 254, 304, 310
 cisimsel 362
 cismanî 60, 78, 128, 172, 174, 210,
 220, 248, 338, 362, 426, 444, 458,
 460, 462, 498, 524
 cismanî sûret 60
 cömert 406, 408, 410, 432
 cüz 60, 138, 142, 182, 212, 298, 306,
 320
 çelişik 406
 çelişki 84, 94, 96, 218
 çizgi 86, 90, 92, 94, 98, 106, 108, 116,
 118, 132, 196, 198, 212, 214
 çoğalma 124, 186, 348, 350
 çokluk 78, 92, 102, 210, 224, 242, 244,
 248, 252, 302, 338, 350, 360, 442,
 460, 486
 çukur 108, 118

D

daire 118, 130, 132, 154
 dairesel 106, 108, 110, 118, 132, 374, 420, 428
 dairesel çizgi 106, 108
 dairesellik 106
 değişim 80, 228, 232, 300, 378
 demir 176
 derinlik 86, 316, 454
 devir 134, 378
 dış 86, 154
 dışbükey 118
 dik 156
 dikey 444, 462, 530
 doğruluk 80, 106, 116, 118, 218, 224
 doğrusal 106, 108, 214, 316, 424
 doğrusal çizgi 106, 214
 doğrusal hareket 424
 doğrusallık 106
 dört illet 322
 duyu 122, 128, 498
 duyulur 34, 114, 116, 118, 124, 126, 128, 130, 140, 170, 212, 306, 340, 362, 514
 duyusal işaret 78
 dünya 422, 444, 524, 530
 düz 106, 108
 düzlük 108, 110

E

ebedî 54, 454, 466, 468
 Ebu'l-Berekât 10, 418, 422, 468, 470, 474, 506
 Ebu'l-Hasan el-Harakani 526
 edilgi 112, 126, 156, 158, 166, 168, 432, 490
 edilmeler 116
 edilmeler nitelikler 116
 edilmeler şeyler 116, 124
 eğik 156
 eğri 106
 eğrilik 96, 116, 118
 eksik 98, 100, 186, 188, 190, 192, 194, 214, 250, 294, 346, 364
 eksiklik 102, 192, 196, 494, 500
 eksilen 98, 190, 192, 194, 196
 eksilme 64, 98, 156, 158, 464
 el-Evvel 46, 238, 240, 346, 470, 492, 494, 504, 524

el-İnsâf ve'l-İntisâf 294

el-Meşâri' ve'l-Mutârahât 14, 140

Emevîler 34

Empedokles 412, 462, 526

en 4, 5, 14, 16, 18, 20, 42, 44, 86, 90, 92, 100, 104, 124, 132, 148, 152, 160, 166, 200, 204, 214, 284, 316, 332, 338, 340, 348, 356, 366, 376, 402, 408, 412, 416, 422, 426, 430, 436, 444, 454, 470, 474, 496, 516, 520, 524, 528

ereksel 320

esirî 414

eş adlılık 320

eş anlamlı 22, 24, 296

eş zamanlı 30, 36, 110, 208, 234, 254, 382, 428

Eş'ariler 232

eşit 22, 24, 90, 96, 100, 142, 190, 194, 196, 198, 234, 270, 272, 276, 316, 340, 362, 382, 404, 406, 416, 426, 428, 472, 476

eşit olmayan 100

eşitlik 84, 88, 100, 138, 212, 216, 474

eşitsizlik 100

etken 320

etki 112, 126, 156, 158, 166, 168, 230, 232, 324, 396, 432, 446, 452

etki kategorisi 168

etkilenen 22, 156, 168, 232, 420, 446, 490, 494

etkileyen 22, 446

evvelî 44

ezelî 292, 380, 396, 400, 418, 464, 468, 470

F

faal 14, 412, 444, 448, 480, 482

fâil 22, 32, 36, 50, 268, 272, 274, 278, 286, 322, 346, 358, 384, 410, 412, 416, 436, 496, 516

fâilî 320, 322, 324, 332

fâillik 358, 418

fakir 404

farklılık 24, 48, 88, 98, 100, 106, 154, 156, 186, 190, 194, 196, 212, 214, 218, 248, 332, 392, 414, 442, 518

Farslar 456

fasıl 92, 108, 110, 116, 138, 186, 188,
190, 194, 196, 220, 250, 260, 264,
300, 302, 304, 306, 460
fasıllık 138, 302, 304, 306
fâzıl 14, 168, 444, 456
fazilet 114, 200, 206, 524, 528
fazlalık 102, 128, 194
felek 118, 226, 376, 384, 398, 402, 424,
426, 428, 438, 440, 442, 444, 462
felekî 210, 318, 440
fer'î 362, 444
Feridun 526
fitrî 22, 24, 28, 102, 104, 136, 306, 402,
512
fitrî önermeler 28
fiil 166, 228, 232, 240, 358, 360, 368,
370, 386, 408, 410, 460, 474, 492
fiili 122
filozof 18, 34, 398, 400, 402, 418, 422,
444, 460, 496, 526, 528
formel 320

G

gâî 320, 322, 332, 408, 410, 412, 414
gâî illet 332, 408, 410, 414
gaybî 506, 510, 512
gaye 322, 328, 330, 340, 404, 408, 410,
412, 414, 430, 458
gayesel 320
gazabî 424
gazap 424
genel 14, 24, 28, 34, 40, 56, 58, 62, 126,
134, 136, 164, 166, 226, 242, 252,
298, 312, 314, 322, 352, 358
genel imkân 136
genel mümkün 40
geniş 5, 28, 92, 408
geometri 16
gezegenler 212, 258, 442, 476
gök 60, 424
görelî 120, 132, 134, 136, 138, 140,
142, 144, 146, 166, 208, 218, 224
görelilik 112
görelilik 78, 86, 96, 120, 138, 140, 142,
144, 148, 152, 160, 162, 166, 222,
224, 226
Güneş 232, 340, 426, 444, 448, 466
güneş 324, 382, 426, 438, 528

H

hâdis 22, 234, 236, 238, 274, 276, 278,
280, 282, 330, 362, 368, 370, 372,
374, 376, 378, 380, 382, 384, 386,
388, 392, 394, 396, 398, 400, 402,
414, 416, 418, 420, 464, 474, 508
hafıza 452
hafif 126, 220, 222
hafiflik 88, 112, 126
hak 20, 40, 42, 44, 64, 120, 126, 356,
360, 368, 370, 398
Hak 6, 14, 22, 42, 44, 404, 430, 458
hakikat 26, 28, 40, 66, 76, 116, 184,
186, 188, 208, 234, 260, 266, 296,
300, 306, 320, 332, 342, 504
hakiki 18, 26, 58, 132, 138, 142, 154,
198, 208, 212, 216, 218, 220, 294,
390, 394, 400, 402
hakîm 18, 20, 444
Hakk-ı Evvel 294
hal 28, 112, 114, 116, 118, 158, 190,
216, 272, 326, 338, 388, 392, 438,
514, 524
Hallâc-ı Mansur 526
hareket 18, 56, 58, 74, 88, 98, 110, 154,
156, 158, 160, 162, 164, 166, 168,
194, 220, 230, 234, 310, 312, 316,
318, 324, 328, 338, 340, 374, 376,
378, 380, 382, 386, 396, 418, 420,
422, 424, 428, 498, 506
hareket ettirici 374, 386, 506
haricî 44, 68, 74, 76, 80, 92, 118, 122,
134, 140, 142, 152, 156, 174, 196,
246, 250, 292, 302, 304, 340, 342,
346, 354, 364, 380, 382, 384, 386,
448, 478, 484
haricî cevher 68
hâsıl 36, 48, 50, 60, 64, 72, 76, 80, 82,
88, 98, 102, 104, 106, 108, 110,
112, 114, 116, 122, 126, 128, 130,
132, 142, 144, 148, 150, 158, 160,
164, 168, 172, 176, 184, 186, 194,
206, 212, 224, 228, 230, 232, 238,
240, 242, 244, 246, 248, 254, 256,
258, 260, 264, 268, 272, 274, 282,
286, 288, 290, 292, 302, 306, 314,
316, 318, 320, 324, 326, 336, 344,
348, 350, 358, 362, 364, 372, 384,
388, 392, 394, 400, 406, 408, 410,

412, 414, 416, 418, 436, 438, 440,
442, 444, 446, 448, 450, 452, 454,
458, 464, 466, 468, 472, 476, 480,
484, 486, 488, 492, 494, 496, 498,
502, 504, 510, 514, 522, 524, 526,
528
hava 124, 238, 322, 480
hayalî 502
hayvan 70, 76, 142, 456, 522
hayyiz 200, 206, 450
haz 406, 430, 458, 522, 524, 526
Hemedan 206
Hermes 456, 462, 526
heyet 46, 50, 110, 112, 118, 130, 132,
156, 160, 162, 168, 170, 238, 250,
258, 302, 306, 316, 452, 528
heyûlâ 60, 236, 238, 240, 302
hız 110
hızlı 88, 110, 158, 192, 194, 426
hızlılık 110, 426
Hicaz 206
hikmet 14, 16, 20, 182, 294, 420, 432,
512, 530
Hikmetü'l-İşrâk 20, 294, 360, 444, 446,
496, 504, 512, 530
hilim 114
Hint 512
hissî 38, 248, 402, 422, 500, 514
Horasan 5
Horra 528
hudûs 28, 238, 258, 372, 374, 394, 398,
414, 418
hudûs illeti 372
hulûl 74, 128, 178, 180
Hum 456
Hum Eyzed 456
Hurahş 512
Hurkilya 512
husûl 238, 246, 274, 282, 284, 316
husus 16, 64, 164, 218, 300, 302, 342,
504
huzurî 498, 500, 502, 504
Hüsrevanî 466, 512
hüviyet 244, 246, 252, 304, 436

I-İ

ılık 220, 222
ışın 324, 526
ibda' edici 370

icap 30, 34
ictima 72
iç 14, 86, 192, 340, 450
içbükey 118
idea 74, 76, 458
idrak 4, 124, 182, 246, 268, 364, 366,
374, 410, 424, 432, 446, 454, 456,
464, 474, 480, 482, 492, 496, 498,
500, 502, 504, 506, 508, 510, 522,
524
iknaî 350
ilahî 14, 212, 318, 360, 430, 444, 530
İlk İlke 296
ilk malul 440
ilke 14, 90, 212, 258, 414, 432, 440,
464
illet 198, 242, 292, 308, 310, 318, 320,
322, 324, 326, 330, 332, 340, 346,
350, 352, 368, 374, 376, 380, 382,
388, 400, 404, 408, 410, 414, 418,
432, 434, 438, 440, 494, 516, 518
illetler 70, 200, 322, 336, 374, 376, 382,
384, 464
illetlik 226, 318, 320, 352, 364
iltizam 150
ilzam 32, 92, 102, 144, 172, 482, 498
imkân 14, 28, 40, 42, 92, 134, 136, 202,
218, 228, 236, 238, 240, 266, 268,
270, 272, 274, 276, 280, 282, 286,
288, 290, 292, 294, 344, 352, 360,
404, 406, 414, 436, 440, 458, 470,
518, 520
imkânî 326
imkânsız 24, 28, 30, 32, 36, 38, 42, 52,
54, 58, 64, 68, 90, 128, 130, 142,
174, 190, 200, 224, 230, 232, 240,
260, 268, 272, 274, 276, 278, 280,
286, 288, 292, 294, 302, 310, 316,
318, 330, 336, 342, 344, 348, 358,
360, 368, 374, 378, 390, 392, 414,
416, 418, 428, 432, 450, 468, 482,
486, 488, 490, 492, 496, 500, 504,
508, 510, 512, 524
imkânsızlık 28, 42, 52, 232, 236, 272,
310, 320
imtizaç 480
inayet 460
infialî 114, 122
innî 18

insan 4, 14, 28, 38, 44, 70, 74, 78, 90, 120, 122, 148, 172, 214, 230, 232, 240, 244, 254, 266, 296, 300, 308, 362, 364, 370, 402, 456, 458, 462, 468, 480, 486, 496, 498, 514, 528
 intiba 454, 482, 484, 486, 488, 500, 502
 intikal 54, 58, 278, 312, 316, 418, 446, 502, 522
 intisap 462
 irade 318, 324, 328, 368, 376, 378, 384, 386, 388, 406, 408, 418, 422, 470, 472, 474, 478
 iradî 328, 414, 422, 474
 İlsâgûcî 308
 İstanbul 2, 5
 istidadî 118
 istidat 114, 118, 238, 416, 482, 520, 522
 işrâk 14, 500, 502, 530
 işrâkî 20, 360, 498, 500, 502, 504, 512
 itibarî 28, 42, 46, 72, 90, 168, 198, 284, 290, 298, 300, 306, 308, 326, 342, 344, 346, 350, 354, 360, 362, 394
 itibarî nitelikler 28, 42
 itibarî şeyler 46
 ittisal 432, 480, 524
 izafet 56, 134, 138, 146, 160, 162, 166, 282, 502, 516
 izafî 78, 162, 358, 504

J

Jüpiter 440

K

kâbil 496
 kabul edici 238, 260, 316, 322, 448, 494, 516, 518
 kabul edicilik 358, 418
 kadîm 18, 20, 22, 170, 182, 198, 216, 234, 236, 238, 242, 382, 396, 398, 402, 412, 420, 436, 452, 458, 460, 512
 Kadîm filozoflar 218, 234, 448, 454, 456
 kâdir 232, 236
 kalp 362
 kâmil 324, 346

karşılıklı 148, 154, 216, 218, 222, 224, 226, 258, 406, 466, 500, 512
 karşılıklılık 148, 222, 224, 226
 kasrî 176, 328
 kategori 92, 120, 122, 138, 158, 160, 218
 Kategoriler 6, 62, 148, 156
 kavisli 118
 kemâl 112, 114, 118, 196, 346, 356, 360, 414, 416, 424, 458, 460, 494, 500, 522, 530
 kesilme 84
 Keyan Horra 528
 Keyhusrev 526
 Keykubat 204
 Keyumars 526
 kısa 98, 196
 kısalık 92
 kısır döngü 40, 254
 koku 114
 konu 60, 62, 80, 94, 98, 156, 220, 222, 272, 348, 394
 konum 88, 112, 152, 154, 164, 174, 208, 258, 318, 426, 436
 konumsal 156, 200, 362, 420
 Konya 5
 kudret 116, 230, 232, 388
 kuds 294
 kuru 372
 kuruluk 450
 kuşatan 86, 166, 280, 316, 432, 434
 kuşatıcı 100, 150, 154, 432, 434, 438, 442
 kuşatılan 86, 166, 432, 434, 438
 kuşatma 58, 502
 kutsî 294, 360, 412, 416, 420, 430, 444, 466, 514, 516, 526, 528, 530
 kutup 154, 430
 kuvve 116, 228, 230, 232, 234, 238, 426, 436, 448, 450, 452, 454, 486, 488, 498
 kuvvet 116, 352, 360, 372
 kuvvetli 190, 192, 194, 198, 232, 314, 456
 kuvvetlilik 190, 192, 194
 kuvvetsizlik 116
 küçük 86, 92, 96, 100, 108, 132, 190, 232, 444, 470
 küre 118

küresel 318, 428, 476

L

lahûti 526

lâzım 74, 142, 242, 244, 250, 342, 348,
350, 490, 492

limmî 18

lizâtihi 46, 48

Lohrasb 204

lüzum 170, 306, 470, 472, 492, 494,
520

M

ma'dum 24, 28, 30, 34, 36, 38, 50, 52,
150, 226, 268, 272, 276, 290, 392

madde 60, 68, 70, 72, 84, 170, 172,
174, 210, 222, 238, 240, 250, 252,
260, 276, 278, 298, 302, 310, 314,
322, 374, 434, 436, 438, 440, 446,
448, 464, 516

maddesel 320

maddî 14, 16, 174, 252, 320, 322, 458,
482, 530

maddî illet 322

mahal 48, 54, 58, 60, 62, 64, 68, 170,
186, 216, 222, 248, 254, 256, 258,
278, 306, 316, 480, 490, 492

mâhiyet 24, 28, 30, 32, 34, 68, 82, 128,
148, 160, 172, 180, 198, 232, 242,
244, 246, 256, 264, 268, 272, 280,
284, 288, 290, 296, 298, 300, 342,
344, 346, 356, 384, 472

makul 24, 34, 68, 102, 122, 190, 196,
402, 482, 484, 486, 488

malul 198, 292, 308, 318, 320, 322,
326, 328, 336, 340, 350, 364, 368,
372, 382, 388, 394, 412, 438, 440,
464, 466

maluller 70, 200, 294, 336

malullük 14, 226, 352, 364

maşuk 426

matematik 16, 18, 20

matematiksel cisim 86, 94

meçhul 28, 34, 102, 342, 364

mef'ûl 22

mekân 86, 98, 148, 164, 166, 174, 200,
208, 530

mekânsal 206

meleke 112, 114, 116, 118, 224, 226,
330, 486, 506

melekût 294, 444

men 178

merkez 154

mesafe 206, 426

Meşşâi 168, 386, 446

Meşşâiler 14, 184, 186, 190, 194, 440,
448, 450, 452, 456, 458

Metafizik 2, 168

mevcut 14, 16, 22, 24, 26, 28, 30, 32,
34, 36, 38, 46, 48, 50, 52, 56, 58,
60, 64, 68, 70, 76, 132, 202, 204,
216, 226, 234, 238, 240, 242, 244,
268, 272, 278, 282, 284, 290, 300,
302, 304, 306, 312, 316, 318, 340,
350, 354, 356, 360, 370, 372, 384,
394, 436, 442, 446, 448, 452, 468,
472, 474, 484, 500, 502, 504, 518,
520

meyil 88, 126, 176, 234

miknatis 68

Mısır 512

miktar 16, 84, 86, 98, 106, 124, 128,
130, 154, 170, 172, 174, 190, 192,
194, 196, 278, 412

miktari 190

misal 68, 156, 246, 252, 458, 530

misalî 246, 256

mizaç 330, 428, 452

mufârik 126, 250, 324

mugâlata 180

muhâl 42

Muhassilün 386

mukaddem 48, 50

mutabakat 42, 246, 252, 360, 504

mutabik 42, 68, 74, 76, 80, 122, 246,
248, 252, 282, 296, 304, 496

mücânese 212

mümkün 22, 24, 26, 28, 30, 32, 34, 36,
38, 40, 42, 46, 52, 54, 62, 64, 68,
74, 78, 80, 84, 86, 94, 96, 100, 106,
108, 118, 120, 124, 128, 130, 132,
140, 144, 148, 150, 158, 160, 162,
164, 172, 178, 184, 194, 198, 208,
212, 214, 218, 226, 230, 234, 236,
238, 240, 242, 244, 248, 250, 252,
256, 264, 266, 268, 270, 272, 276,
280, 286, 290, 292, 294, 298, 300,

308, 310, 312, 314, 316, 318, 320,
322, 324, 328, 334, 336, 338, 340,
342, 344, 346, 348, 350, 354, 356,
358, 362, 364, 366, 368, 370, 372,
374, 376, 378, 380, 386, 388, 392,
398, 400, 404, 406, 410, 414, 416,
418, 420, 424, 428, 432, 434, 438,
440, 442, 448, 452, 458, 462, 464,
466, 468, 470, 474, 478, 482, 484,
486, 488, 492, 494, 496, 500, 506,
510, 518, 520
mümkün varlık 30, 286, 356
müntezir fert 260
müsâdere ale'l-matlûb 90, 180
müsamaha 60, 62, 170, 284
müsâvât 212
müsellem 448
müşâbehet 212
müşahede 20, 294, 402, 414, 456, 466,
498, 500, 506, 508, 512, 524
müşâkele 212
Müteahhirûn 222, 486, 488, 490
müteellih 20, 444, 528, 530
müteellih filozof 528
müteradif 24
müzik 18

N

nâtık 210, 238, 262, 300, 394, 396,
424, 440, 454, 456, 458, 468
nâtık nefis 458, 468
nazârî 14, 524
nazârî hikmet 14
nefis 18, 60, 92, 112, 118, 156, 230,
232, 238, 256, 262, 298, 304, 312,
314, 318, 338, 360, 362, 364, 374,
394, 430, 454, 456, 458, 468, 480,
482, 498, 500, 502, 514, 516, 520,
522, 524, 526, 528
nefiy 28, 30, 36, 40, 218, 470
nefsanî 330, 338
nicelik 16, 18, 64, 84, 86, 88, 90, 92,
94, 96, 98, 110, 112, 126, 138, 152,
154, 158, 160, 170, 190, 214, 250,
300
Niceliklere özgü nitelikler 116
niceliksel 102, 208, 210, 212, 352, 464
nihayet 90, 106, 332, 390

nispet 56, 58, 70, 72, 92, 116, 122, 144,
146, 152, 158, 160, 162, 164, 166,
176, 192, 206, 214, 218, 220, 222,
244, 258, 260, 290, 296, 326, 362,
378, 380, 406, 410, 412, 420, 428,
458, 462, 468, 472, 524
nitelik 112, 116, 120, 126, 130, 138,
158, 160, 184, 220, 262, 272
nur 294, 340, 420, 430, 466, 524, 528,
530
nuranî 430, 444, 462, 526
Nurlar Nuru 466
Nurların Nuru 464
nurluk 438
olumlama 216, 218, 224, 226
olumsuzlama 218, 222, 224
oluş 28, 38, 44, 46, 52, 58, 90, 96, 102,
104, 116, 146, 148, 150, 160, 162,
226, 240, 310, 360, 384, 402, 416,
420, 432, 434, 462, 466, 518
oluş ve bozuluş 416, 462, 466, 518

O-Ö

Ordîbeheşt 456
orta 16, 34, 44, 86, 100, 188, 190, 218,
220, 226, 230, 286, 422, 444, 484,
524, 530
orta hikmet 16
ortaklık 48, 56, 58, 76, 84, 90, 110, 118,
136, 174, 204, 206, 208, 212, 214,
216, 220, 246, 250, 252, 298, 342
öfke 114
önce gelen 52, 64, 70, 142, 182, 200,
202, 204, 206, 222, 236, 274, 280,
282, 288, 338, 368, 508
önce gelme 198, 200, 202, 204, 206,
208, 398
öncelik 68, 70, 72, 142, 208, 256, 278,
332, 352, 394, 400, 406, 408, 472
öncül 96, 184, 396, 398, 482
önerme 218, 274
örfi 26
özel 24, 36, 40, 42, 54, 56, 58, 134, 136,
146, 150, 152, 162, 164, 166, 182,
212, 226, 230, 238, 242, 246, 272,
294, 308, 314, 322, 352, 358, 448,
500, 520
özel madde 314
özel mâhiyet 24

özel mümkün 40, 42
 özelleşme 138, 172, 244, 308, 314, 406
 özne 496, 510

P

parçalama 424
 parçalanma 84
 parçalanmama 84
 parıltı 430, 514, 526
 parlak 430, 490, 526
 Pisagor 444
 Platon 20, 64, 198, 400, 456, 526
 pürüzlü 108
 pürüzlülük 108

R

rastlantı 328
 renk 80, 114, 124, 302, 306, 308
 renklilik 302
 renklilik 80, 110, 306
 riyaset 412, 420, 462
 ruhani 294, 360, 420, 430, 432, 444,
 458, 462, 524, 526, 528
 ruhani gözlem 360
 rutubet 228
 rüya 510

S-Ş

sabit yıldızlar 442
 sahip olma 112, 156, 166, 222, 520
 sâlik 294, 506
 Satürn 440
 sayı 16, 18, 86, 88, 90, 92, 94, 102, 104,
 106, 116, 186, 194, 244, 290, 308,
 392, 394, 476
 sayılık 86, 308
 sayısal 156, 208, 210, 444, 446
 sebat 36, 372, 374, 376, 378, 380
 sebat illeti 372, 380
 sebep 132, 164, 194, 196, 202, 206,
 216, 228, 232, 322, 328, 354, 378,
 384, 386, 388, 472
 sebeplilik 208, 322, 358, 378, 492, 518
 Sehl b. Abdullah et-Tüsteri 526
 selb 30, 34, 38, 40, 42, 44, 218, 226,
 356, 364, 464, 494
 selbi 354, 358, 486, 494, 504
 sema 212
 Semâ ve Âlem 416

semavî 258, 340, 384, 386, 396, 412,
 414, 416, 440, 464, 504, 506, 508,
 510, 512, 524, 528
 seyrekleşme 98
 sıcak 124, 180, 220, 222, 226, 228
 sıcaklık 126, 176, 220, 222, 228, 324,
 446, 452
 sıfat 108, 216, 288, 306, 356, 358, 360,
 388
 sıkışma 98
 sınır 86, 100, 118
 sıvı 228
 silsile 148, 200, 276, 286, 288, 290, 302
 soğuk 124, 220, 222, 226
 soğukluk 126, 222, 228, 326, 452
 Sokrates 18
 sonlu 132, 276, 278, 280, 312, 336,
 374, 376, 392, 394, 396, 398, 400,
 418, 432, 464, 510
 sonluluk 200, 390
 sonra gelen 200, 202, 204, 206, 208,
 246
 sonralık 68, 70, 142, 208, 256, 278, 352
 sonsuz 32, 274, 276, 278, 280, 284,
 288, 290, 302, 330, 374, 382, 384,
 392, 396, 400, 416, 418, 432, 462,
 464, 466, 468, 474, 476, 508, 510,
 526
 sonsuzluk 330, 392, 464
 soyut 14, 16, 18, 126, 384, 386, 402,
 424, 440, 454, 456, 466, 482, 484,
 486, 488, 492, 502, 516
 soyut cevher 488
 su 60, 64, 104, 180, 182, 184, 228, 238,
 322, 424, 480
 sûret 48, 60, 68, 70, 72, 74, 76, 122,
 130, 170, 174, 176, 184, 194, 222,
 224, 246, 248, 252, 256, 296, 298,
 300, 302, 306, 308, 310, 314, 322,
 332, 364, 434, 436, 440, 448, 480,
 482, 484, 492, 494, 496, 498, 504,
 514
 sûretsel 320
 sûri 178, 320, 322
 sükûn 316, 318
 sülûk 294, 412, 422, 506
 sürat 108, 110, 158
 sürekli 16, 84, 86, 92, 94, 96, 240, 368,
 370, 372, 388, 394, 440, 460, 468

sürekli nicelik 16, 92, 96
 süreksiz 16, 84, 86, 88, 92, 94, 96, 194
 süreksiz nicelik 16, 86, 92, 94, 96
 şahsî 48, 66, 78, 98, 140, 152, 380
 Şahsî cevher 66
 şahsî nicelik 98
 şahsîleşme 436
 Şam 5
 şehevî 424
 şevk 414, 530
 şeylik 22, 24, 26, 30, 34, 36, 82, 168, 270, 360
 şeylik-olmama 36
 şiddetli 98, 158, 464
 Şifâ 294

T

ta'til 420
 tabiat 64, 66, 70, 74, 108, 140, 172, 200, 202, 204, 208, 236, 244, 262, 264, 280, 294, 300, 308, 326, 328, 474
 tabîi 16, 18, 60, 70, 104, 116, 130, 154, 156, 200, 202, 206, 230, 318, 328, 338, 384, 414, 416, 422, 474, 512, 514
 tabîi ilim 16, 18
 tabîi kuvvet 116
 tabîi tertip 202
 taфра 304
 tahayyül 80, 330, 386, 514
 tahayyülî 330
 tahkik 82, 190, 248, 270, 360, 464
 tahsis edici 342, 346, 474, 478
 tâlî 50
 tam 16, 42, 86, 88, 110, 150, 172, 182, 188, 192, 194, 196, 198, 214, 244, 250, 320, 322, 346, 362, 372, 374, 388, 412, 416, 438, 456, 462, 464, 466, 468, 472, 476, 500, 504, 512, 524, 528
 tam illet 320, 388
 tâmis nur 524
 tamlık 102, 192, 194, 196, 250
 tasavvur 28, 34, 38, 46, 52, 54, 74, 78, 84, 94, 96, 98, 102, 112, 114, 130, 144, 158, 160, 170, 172, 186, 208, 210, 216, 218, 224, 232, 236, 242, 244, 246, 250, 256, 264, 272, 274,

278, 282, 290, 292, 310, 312, 318, 324, 342, 344, 348, 358, 374, 382, 406, 408, 410, 414, 416, 418, 436, 448, 466, 476, 490, 504, 508, 528
 tasdik 30, 34, 192, 272, 490, 504
 tat 114, 216, 220, 460
 tayy-ı mekân 530
 tecrit 402, 530
 tefekkür 446
 tekabül 218, 222, 224
 telâzüm 226
 Telvîhât 82, 140, 158, 266, 496
 temyiz 34, 172, 174, 186, 188, 248, 250, 252, 256, 258, 334, 338, 348, 352, 364, 384, 442, 460
 temyiz edici 34, 186, 188, 248, 250, 252, 256, 338, 352, 364
 tenasüh 360, 512
 tercih 228, 230, 238, 266, 292, 326, 328, 330, 336, 338, 340, 342, 344, 362, 364, 370, 372, 374, 376, 380, 382, 386, 388, 406, 408, 410, 422, 470, 472, 474, 476, 478, 494, 520
 tercih edici 292, 330, 336, 362, 372, 374, 386, 406, 470, 472
 tertip 86, 202, 214, 286, 346, 444, 464, 508, 530
 tesadüf 106, 328, 330
 tesadüfî 328
 teşkik 62, 64, 66, 68, 202, 438
 tevâtû' 202, 438
 tevhit 422, 530
 tılsım 528
 tikel 54, 68, 78, 80, 190, 242, 254, 272, 280, 320, 322, 376, 378, 382, 386, 422, 476, 496, 498, 500, 514
 tikel araz 78, 80
 tikel cevher 80
 tikellik 306
 tümel 14, 20, 66, 76, 78, 80, 114, 184, 210, 214, 240, 242, 244, 246, 250, 252, 280, 306, 310, 312, 318, 322, 376, 378, 384, 386, 422, 424, 468, 470, 476, 496, 498, 500, 508, 510
 tümel cevherler 78, 80
 tümeller 38, 82, 246
 tümsek 108
 tür 60, 66, 74, 82, 102, 106, 116, 118, 138, 142, 172, 174, 186, 190, 192,

196, 208, 220, 222, 230, 240, 256,
260, 262, 264, 300, 304, 308, 310,
324, 442, 452, 458, 462, 468, 472,
482
türdeşlik 212, 216
türlük 66, 270, 272, 298
türsel 54, 60, 66, 110, 172, 186, 190,
210, 214, 216, 240, 250, 260, 280,
298, 382, 384
türsel mâhiyet 298, 384
türsel sûret 60
türün sahibi 454, 456, 458, 460, 462
ulvî 20, 402, 416, 420, 424, 442, 512,
524
umum 164
umûr-i âimme 36
unsurî 322, 414
unsurlu şeyler 210, 396

U-Ü

uygunluk 42, 44, 138, 212
uzak 58, 94, 96, 104, 170, 172, 214,
218, 220, 224, 226, 234, 242, 244,
246, 268, 294, 322, 330, 346, 364,
374, 386, 396, 398, 402, 408, 412,
418, 436, 458, 468, 496, 502, 514,
530
uzak araz 346
uzaklık 94, 230, 258
uzun 92, 98, 192, 194, 196, 198, 234,
346, 430, 468, 514
uzunluk 92, 198
üçgen 326, 448
üreme 452
üretici 448

V

vakit 176, 184, 204, 222, 234, 294, 338,
384, 392, 394, 400, 434, 480, 508,
510
varlık 4, 20, 22, 24, 26, 28, 30, 32, 34,
36, 38, 42, 46, 48, 52, 62, 64, 66,
70, 82, 90, 126, 136, 150, 170, 198,
228, 230, 234, 236, 238, 240, 258,
266, 268, 270, 272, 274, 280, 282,
284, 286, 288, 290, 292, 294, 296,
300, 302, 308, 326, 328, 332, 340,
342, 344, 346, 348, 350, 352, 354,
356, 360, 370, 372, 376, 380, 398,

432, 436, 438, 440, 450, 464, 466,
468, 470, 474, 488, 508, 512, 516,
518, 520

varlık illeti 332, 376

varlık-olmama 36

vaz'î 362

vehim 16, 86, 154, 362, 466

vehmî 208, 210, 248

Venüs 426

vücudî 90, 100, 102, 106, 132, 226,
364, 446, 476

Y

yakın 18, 64, 116, 118, 154, 200, 220,
228, 230, 232, 258, 268, 316, 322,
340, 362, 378, 394, 416, 426, 436,
488, 516

yakınlık 230

Yaratıcı 38, 40, 64, 398, 400, 408, 412,
422, 458, 472, 524

yavaş 88, 110, 112, 116, 192, 426

yavaşlık 110

yenilenme 84, 86, 156, 466, 468, 490

yer 10, 44, 52, 104, 112, 120, 122, 136,
138, 140, 148, 150, 152, 154, 164,
166, 212, 258, 316, 318, 344, 376,
412, 464, 466, 486

yer değiştirme 316

yokluk 28, 30, 34, 36, 38, 40, 46, 48,
52, 132, 136, 216, 222, 224, 226,
230, 236, 268, 272, 274, 368, 370,
374, 390, 394, 432, 434, 436, 468,
474, 516, 518, 520

Yunan 34, 456, 512

Yunanca 34

yuvarlak 106

yüklem 80, 148, 260, 272, 368

yüksek ilim 14

yüzey 86, 92, 94, 98, 106, 108, 118,
132, 212

Z

zaman 4, 50, 58, 70, 78, 88, 94, 104,
112, 142, 150, 152, 160, 162, 164,
186, 200, 202, 204, 206, 208, 234,
250, 254, 256, 258, 310, 316, 368,
372, 374, 376, 388, 398, 400, 402,
420, 422, 424, 430, 508, 518

- zaman kategorisi 150, 152, 160, 162, 164
 zamansal 56, 162, 206, 208, 234, 274, 294, 310, 368, 384, 394, 398, 400, 442, 502, 508, 510
 zamansal hudûs 394, 398
 zan 72, 80
 zarf olma 58
 zaruri 38, 58, 74, 164, 174, 188, 208, 210, 230, 284, 290, 304, 330, 334, 358, 398, 434, 472, 484, 488, 490, 510, 520
 zât 62, 72, 76, 96, 186, 188, 190, 200, 204, 208, 220, 234, 246, 254, 282, 296, 298, 300, 316, 326, 386, 388, 414, 462, 464, 474, 482, 484, 486, 492, 494
 zâtî 74, 104, 164, 292, 296, 300, 306, 328, 330, 348, 398, 442
 zayıf 98, 158, 168, 182, 184, 186, 190, 192, 194, 282, 432, 436, 512
 zayıflık 116, 190, 192, 194, 352, 422
 zengin 5, 404, 408, 412, 470
 zeval 380
 zevk 20, 34, 412
 zıt 62, 64, 80, 94, 96, 98, 216, 218, 220, 222, 226, 260, 466, 524
 zıtlık 62, 64, 94, 96, 98, 124, 150, 156, 214, 218, 220, 222, 224, 466, 468
 zihin 66, 68, 74, 142, 270, 272, 354, 482
 zihnî 4, 24, 28, 38, 42, 48, 66, 68, 214, 216, 246, 266, 270, 272, 274, 290, 296, 308, 344, 380, 486
 Zihnî varlık 24
 zorunlu 34, 38, 42, 46, 66, 84, 88, 174, 226, 230, 268, 270, 286, 288, 290, 292, 294, 308, 314, 316, 324, 326, 336, 338, 340, 342, 344, 346, 348, 350, 352, 354, 356, 360, 362, 364, 368, 370, 372, 374, 384, 386, 388, 398, 404, 412, 416, 424, 432, 434, 436, 440, 448, 470, 472, 476, 478, 482, 486, 488, 494, 510, 518
 Zorunlu Varlık 18, 42, 56, 234, 298, 336, 344, 346, 348, 350, 352, 354, 356, 358, 360, 364, 386, 388, 396, 400, 402, 410, 412, 414, 418, 436, 464, 484, 490, 500, 502
 zorunluluk 42, 272, 288, 292, 348, 352, 482
 Zünnûn el-Mısırî 526